הוצאת חברת „אחיאסף".

אוצר היהדות

חוברת לדוגמא

ווארשא. ה׳תרס״ו.

ЭНЦИКЛОПЕДІЯ ЮДАИЗМА

Пробный выпускъ.

Изд. „Ахіасафъ".

ВАРШАВА.
„Издательская Типографія", Панская 20.
1906.

Дозволено Цензурою.
Варшава, 26 Іюля 1905 года.

אוצר היהדות

תוכן־הענינים.

---

*) מאמר זה נתרחב במקצת, ברשיון המחבר, בהחלקים ג׳—ו׳ ע״י המערכת והיא הוסיפה גם את הביבליוגרפיה.

דבר מאת המו"ל.

כשעלה במחשבתנו לגשת אל התגשמותו של רעיון „אוצר־היהדות", חשבנו קודם־כל לנחוץ לברר ככל האפשר את מהותו העיקרית ואת תכונתו המיוחדת ודבר זה נראה לנו בלתי־אפשרי בלי „חוברת־לדוגמא" שמצד אחד יהיו בה מאמרים מבררים את התכנית המיוחדת הזו, ומצד שני תכיל מאמרים מדעיים אחדים, שיהיו כעין דוגמאות מוחשיות, להראות איך מציירים להם מיסדי „אוצר־היהדות" את מהותם וצורתם של ערכיו. זהו הרעיון שהוליד את ה„חוברות לדוגמא" הנתנת בזה. הרעיון להוציא חוברת כזו עלה על לבנו עוד לפני שנתים, ותיכף נגשנו להוציא את הדבר לפעולה, באופן שכל המאמרים הנמצאים בחוברת נמצאו כבר מוכנים בידינו זה יותר משנה. אבל בסבת הפרעות והשביתות, שלא פסקו ברוסיה בשנה האחרונה, לא עלה בידינו לגמור את ההדפסה בלתי היום.

עד כמה תמלא ה„חוברת־לדוגמא" את תפקידה להיות כעין באור ממשי, שיבאר ויפרש מה חפצנו ומגמתנו ב„אוצר היהדות" ובמה אנו רואים את ההבדל בינו ובין שאר האינציקלופידות הכלליות והאינציקלופידיה העברית בלשון אנגלית, על זה לא לנו לשפוט. ארבעת הערכים־לדוגמא, הנמצאים בחוברת הנוכחית, כתובים, אמנם, כל אחד לפי רוח מחברו, כפי מה שהבין הוא את הענין, אבל עם כל זה רוח אחת מאגדת את כולם, ואנו מצדנו, במסרנו את החוברת לידי הסופרים והקוראים, נחכה לתוצאות הדבר: איך יתיחסו אליה החכמים, שלעזרתם הספרותית יצטרך „האוצר", ואיך יתיחסו אליה הקוראים, אשר בלי עזרה חמרית גדולה מצדם אי־אפשר לגשת להוצאת „האוצר".

מפני המאורעות הנוראים שהתרגשו ובאו על יהודי רוסיה מימי קישינוב עד הפרעות האחרונות היו מעשינו במשך שתי השנים שאנו עוסקים בעניני „אוצר־היהדות" מועטים ממה שהיו צריכים ויכולים להיות בשנים כתקונן. עד עתה עלה בידינו, חוץ

מסדור ה„חוברת־לדוגמא", לסדר גם את האלפא־ביתא של „אוצר־היהדות"*)!
וזהי, כידוע, העבודה היסודית היותר נחוצה וגם היותר קשה, שצריכה לקדום להוצאת „אוצר־היהדות".

סוף דבר, מצדנו עשינו מה שהיה ביכלתנו לעשות בצוק העתים הללו. ההכנות ההכרחיות נגמרו, ועתה הדבר תלוי בדעת־הקהל – דעת החכמים מצד אחד ודעת טובי העם מצד אחר. אם אלה ואלה יתמלאו חבה לרעיוננו ויבואו לעזרתנו בנפש חפצה, יקום דבר „האוצר" ויהיה למקור דעת וחיים לעמנו; ואם לא – לא בנו יהיה האשם. מפעל גדול כזה דורש רצון גדול וקרבנות גדולים לא אך מאנשים יחידים, כי אם מכל העם.

ועד חברת „אחיאסף".

---

*) את העבודה הזאת מסרנו להד"ר ניימרק בברלין, והוא עסק בה בשקידה, במשך שנה ויותר.

אוצר־היהדות בלשון עברית,

מהותו, מטרתו ותכניתו.

לפני עשר שנים ויותר, בקיץ שנת תרנ"ד, פרסם „אחד העם" ב„המליץ" מערכת־מאמרים על דבר „אוצר־היהדות בלשון עברית", נחיצותו ותכליתו. אחר כך צרף לזה גם פרוגרמה קצרה וברורה, שיש בה מעין תכנית שלמה, מה צריך „אוצר היהדות" להכיל וכיצד הוא צריך להערך ולהסתדר *).

לאחר שנים אחדות התחילה פירמא נוצרית באמריקה להוציא „אוצר־היהדות", אבל לא בלשון עברית, אלא בלשון אנגלית.

אילו היה „אוצר־היהדות" האנגלי שונה מזה, שעלה על דעתו של „אחד העם", רק בלשוננו בלבד, אז היה מן הראוי רק לתרגם את ה„אנציקלופידיה היהודית" מלשון אנגלית ללשון עברית, או—כדי לתת להמפעל פנים יותר מקוריות—להציע את כל ערכיה של זו בלשון עברית בסגנון מתאים לרוח־לשוננו ולרוחם של הקוראים העבריים.

ואולם האנציקלופידיה האנגלית — וכן גם זו, שחשב מר סוקולוב להוציא — שונה מ„אוצר היהדות" תכלית שנוי גם במטרתה, גם במהותה וגם בתכניתה.

האנציקלופידיה האנגלית היא, ככל האנציקלופידיות שבעולם, ספר שמושי גדול. אותה הולידו ביחוד צרכי־המדע. תכליתה העיקרית הוא — סדורם הסיסטימתי של עניני־המדע למחלקותיהם וסוגיהם, באופן שכל מי שיצטרך לדעת את התוצאות האחרונות של החקירה באיזו שאלה מדעית, שנוגעת בעניני ישראל, יהא יכול למצוא אותן בה בנקל. אין לכחד, שתכלית כזו טובה ורצויה היא כשהיא לעצמה. אבל תכלית זו מכריחה את האנציקלופידיות הרגילות — ואף האנגלית בכלל — לחנוט את המדע ולהוציא מגדר הקירותיו כל מה שנותן בו רוח־חיים וממלאהו ענין והפיק בשביל אנשים משכילים, שאין מנמתם רק לדעת את „המלה האחרונה" של המדע בלבד, אלא רוצים היו גם להכיר את האופקים הרחבים של כל שאלה מדעית, כלומר, את הנגיעה, שיש לה אל שאלות מדעיות אחרות, אל הפילוסופיה, אל הספרות, אל החיים. על כן היתה ה„חכמה הלכסיקונית" לשחוק וללעג. על כן אין אדם משכיל באמת חושב לאפשר ללמוד איזה ענין מדעי מתוך אנציקלופידיה.

„אוצר היהדות", שגם הוא יהיה אנציקלופידיה מסודרת על פי א"ב, לא יהיה דומה בדבר עיקרי זה לשאר האנציקלופידיות. הוא אינו יכול לדמות להם, מפני שתכליתו אחרת ותכניתו אחרת וצרכים מיוחדים במינם הולידוהו.

כל מה שאנו עושים בשנים האחרונות מכוון — זאת יכיר כל איש מתבונן בדבר — להצלת האומה מכליון חרוץ. ואולם, אם אנו שואפים, שעם ישראל יתקיים לא בתור קבוץ אנשים של פרטים, אלא בתור אומה היסטורית, שיצרה יצירות־של־ערך בעבר ורוצה ליצור יצירות־של־ערך בעתיד, הרי צריכים אנו להשתדל בדבר, שעשרו הרוחני ינצל גם הוא מכליון חרוץ, כלומר, מן השכחה הגמורה. ולא זה בלבד. צריך לעשות את העושר הרוחני הזה לכח חי ויוצר, באופן שהחכמה הלאומית, אשר צברו אבותינו מימי קדם ועד היום הזה, תעשה לקרן־קימת לאומית, שתהא נושאת פירות לנו ולבנינו ולבני־בנינו. האומה, שהיא ניזונה מן העבר בלבד, הרי היא כאילו מתה ועברה ובטלה מן

---

*) „פרוגרמה כללית" זו באה להלן.

העולם. רק היצירה הלאומית החדשה על יסוד היצירה הלאומית הישנה נותנת חיים לאומיים חדשים אפילו לאומות אדירות, שיש להן הרבה קנינים, היכולים להציל אותן מן המיתה הלאומית, ומכל שכן לעמנו, שהכל חסר לו עדיין ואת הכל הוא צריך עוד לרכוש לו בעתיד, אשר מי יודע, עד כמה הוא קרוב או רחוק...

בעבר — ואפילו עוד בעבר הקרוב — היתה התורה מגינה ומצילה. לומדי־תורה היו קשורים ודבקים ביהדות מאהבת־התורה, וההמון הגדול, „עמי־הארצות“, נתקשרו אל היהדות על ידי המצוות המעשיות, שהיו מקיפות את כל חיי־היהודי מכל צדדיהם. ידיעות מרובות לתכלית קיום המצוות המעשיות לא היו נצרכות, מפני שהדינים והמנהגים היו נמסרים מאבות לבנים והגטו העברי היה כלו חי ונושם על פיהם; וכבודם של הרבנים וה„לומדים“ היה גדול כל־כך, עד שהעם היה נשמע לדבריהם ולפקודותיהם בכל הנוגע להחיים הדתיים כמו לדבר־אלהים. עכשיו נשתנה הכל. הצד המעשי של הדת אבד בעיני הדור הצעיר את כל ערכו הקודם, וגם בני־החרדים, אף על פי שהם יודעים את כל הדינים והמנהגים לא מפי השמועה בלבד ולפעמים הם מתנענעים עליהם ומוצאים בהם פיוט מיוחד במינו, עם כל זה אינם נוטים לקיימם ולהיות על פיהם. הדת בחלקה המעשי שוב אינה יכולה, איפוא, להיות הבסיס של הקיום הלאומי, כמו שהיתה עד עכשיו. ויחד עם עזיבת־הדת הולכת גם התורה ומשתכחת מישראל. בנינו אינם יכולים לאהוב את המאור שביהדות ההיסטורית, מפני שאינם יודעים את היצירות הרוחניות של עם ישראל בהתפתחותן ההיסטורית ובפעולתן על אישי־האומה ועל האנושיות כֻלה. כדי לאהוב את היהדות צריך להכיר אותה, — לא להכיר אותה באופן שטחי, כמו שהיא לפנינו, אלא להכיר ולדעת גם את ההשתלשלות ההיסטורית של המאורעות העיקריים בחיי־האומה, שהשפיעו על יצירת הקנינים הרוחניים שלה, ואת הסבות ההיסטוריות, אשר גרמו להצורה הלאומית, שקבלה היהדות בהוָה. כי רק הכרה כזו יכולה לתת לנו אפשרות לפלס להיהדות נתיב היסטורי חדש על פי דרכה ורוחה. „אם אבותינו אמרו: „תלמוד גדול, שמביא לידי מעשה“, הנה אנחנו מוכרחים לאמר: „תלמוד גדול, שמביא לידי אהבה“ *). שומרי־מצוה הולכים ומתמעטים; צריך להשתדל, שיתרבו יודעי־תורה.

כי, לצערנו, לא רק שמירת־המצוות הולכת ומתמעטת, אלא גם ידיעת־התורה. היהודי אוהב ללמוד את הכל, רק לא את — עניני היהדות... הן אמנם, רוב־האבות עדיין מלמדים לבניהם את הלשון העברית; אבל השעות הקצובות ללמוד זה הן כל־כך מועטות, עד שאי־אפשר לנו אפילו להלום, ש„המורים־לשעות“ בבתי־האבות או בבתי־הספר הפרטיים והרשמיים יַקְנו לתלמידיהם ידיעה מספקת במקורותיה העיקריים של היהדות: במקרא ובתלמוד ובספרות של ימי־הבינים. הם יכולים — אם יעשו את מלאכתם באמונה — לתת אפשרות לתלמידיהם לקרוא חלק ידוע מן הספרות החדשה, כלומר, אותם הספרים העבריים, שנכתבו בלשון פשוטה וקלה. אבל מה יתנו להם הספרים הללו? במה ימשכו את לבו של הצעיר המשכיל באותה מדה, שיתרצה להקריב בשבילם חלק מזמנו, אשר היה יכול להקדישו לקריאת ספרים מצוינים בלשונות אירופיות חיות? —. להספרות העתיקה שלנו היה ערך עצמי גדול בעיני העם. היא היתה קדושה בעיניו מפני שהכילה את תוצאות היצירה הלאומית העצמית והמקורית שלו. על כן היה אז כדאי לאדם מישראל לעמול בידיעת הלשון העברית, שבה היו כתובים החבורים הלאומיים הגדולים של אומתו. כי אפילו מי שלא ידע לקרוא את החבורים הללו, היו מרגיש אליהם יראת־הכבוד ויראת־הרוממות: אוצר נשמת־האומה היו החבורים האלו. על כן היתה הספרות העתיקה לכה עצמי גדול. עם ישראל שמר את ספרותו העתיקה והציל אותה משכחה, והספרות העתיקה שמרה את העם, שיצר אותה, והצילתו מכליון חרוץ. וכי יכולה הספרות החדשה לרכוש לה כח והשפעה כאֵלו על עמנו? כלום יש בספרות העברית החדשה אפילו ספר אחד, שיהא אפשר להחשבו ל„אוצר נשמת־האומה“, שכל עם ישראל יכיר את ערכו הלאומי הגדול וירגיש אליו רגש של כבוד? —. ומה הפלא אם הרבה מן הלאומיים שבישראל התחילו חוששים גם הם, שמא הס־ושלום תשתכח תורה מישראל, מאחר שהלשון העברית, אשר כמעט כל עשרנו

*) אחד העם: על פרשת דרכים, תוצאה שניה, I, 211.

הלאומי הרוחני צפון בה, הולכת ומשתכחת גם היא, מפני שאין לה להספרות העברית החדשה כח־המושך בשביל הדור החדש, אחרי שאינה פותחת לקריאה אפילו את שערי היהדות עצמה במדה הדרושה?

כדי להסיר את הסכנה, המרחפת על כל הקילטורה הלאומית שלנו, יש רק אמצעי אחד: צריך לברוא ספר חדש, ספר־ענק, שיהיה לו ערך לאומי גדול ויחד עם זה יהיה בו כח־המושך בשביל אנשים משכילים מישראל. וספר כזה צריך להיות „אוצר היהדות בלשון עברית“ כפי שעלה במחשבתו של „אחד־העם“.

עכשיו, כמדומה לנו, ברור יהיה להקוראים, ש„אוצר־היהדות“ אינו יכול להיות דומה לשאר האֶנציקלופידיות, הכלליות והיהודיות, מפני שהסבות, שמעוררות אותנו למפעל כזה, אינן דומות לכל אותן הסבות, שמעוררות עורכים ומוציאים אחרים להוצאת אֶנציקלופידיות, איזו שתהיינה. „אוצר־היהדות“ צריך, אמנם, להערך ולהכתהד באותו אופן, שתהיה בו תועלת שמושית (הלא על כן יסודר על פי א"ב) ושיהיה לו ערך מדעי אמתי ומוחלט. אבל, מאחר שהוא צריך להיות ספר לאומי חדש בשביל המין המשכילים העברים, אפילו אלה שאינם חכמים מומחים למקצוע מדעי זה או אחר, על כן אי־אפשר שיהיו עֲרָכָיו מסודרים באותו הקצור המכוון וכתובים באותו הסגנון היבש, שהם הם סימנים מובהקים לכל אֶנציקלופידיה רגילה, שהיא מדעית־שמושית בלבד. אֶנציקלופידיה כ„אוצר היהדות“ צריכה להערך באופן שיהיה לה גם — וביחוד — ערך חנוכי גדול. על כן היא צריכה, קודם־כל, להבדיל בין הענינים העיקריים של היהדות ובין הענינים הטפלים שבה. אֶנציקלופידיה, שיוצאת לשם החכמה בלבד, אינה יכולה לעשות הבדל בין העיקר ובין הטפל: חכמת־ישראל עוסקת באותה הדייקנות ובאותה האריכות בשאלת מוצאם וערכם של ר' אליעזר הקליר ופיוטיו, שהיא עוסקת בשאלת מוצאם וערכם הלאומי והעולמי של הנביאים והזיונותיהם. לא כן אֶנציקלופידיה כ„אוצר היהדות“, שצריכה להיות לא מפעל מדעי גדול בלבד, אלא גם — וביחוד — אוצר היצירה הלאומית: „אוצר היהדות“, בגדרו מה מהותה ותכליתה של יצירה זו, הרי הוא מציב לפניו גם תכלית חנוכית גדולה, ובכן אי־אפשר שלא להבדיל בו בין החזיונות הגדולים של החיים הלאומיים, שהיתה להם השפעה עצומה על מהלך ההיסטוריה העברית, ועל ידי זה — גם על מהלך ההיסטוריה האנושית־הכללית, ובין הפרטים הטפלים של החזיונות הגדולים הללו, שערכם הלאומי והעולמי אינו גדול כל־כך.

נקח לדוגמא ערך אחד מן הערכים, שנדפסו ב„חוברת לדוגמא“ שלפנינו.

בכל אֶנציקלופידיה יהודית יהיה בודאי מקום לערך „ספרים חיצונים“, ואולם אֶנציקלופידיה שמושית ממין המצוי תקדיש לציור כללי ממהותם וערכם של הספרים החיצונים רק שנים שלשה עמודים, וידיעות יותר מבוררות על החזיון הספרותי החשוב הזה תתן בעֲרָכִים מיוחדים, שתקדיש לכל אחד ואחד מן ה„ספרים החיצונים“, בלי הבדל ובלי יוצא מן הכלל. הצורך השמושי והמדעי של הסופרים, החוקרים והתֵיאולוגים ימצא לו באופן זה את ספוקו השלם. לא כך תנהוג אֶנציקלופידיה, שתעודתה ומטרתה — לתת ציור מקיף ושלם מכל צד מן החזיון הספרותי, ההיסטורי והלאומי הזה. אֶנציקלופידיה כזו תקדיש לה„ספרים החיצונים“ „ערך“ גדול, שיהיה כעין מונוגראפיה שלמה. ב„ערך“ זה ימצא הקורא את תמציתן של החקירות המדעיות ע"ד הספרים האלו וע"ד יחוסם אל היהדות ואל הנוצרות וגם ע"ד יחוסם של אלו אליהם וע"ד נקודות המגע, שיש ביניהם ובין כתבי־הקודש, התלמודים והמדרשים מצד אחד וביניהם ובין האיוונגליונים וספריהם של אבות הכנסיה הנוצרית מצד אחר. והיין מזה יבוארו ב„ערך“ זה סבת־הויתם של הספרים החיצונים, ערכם הדתי והפיוטי־המוסרי והתחלקותם לחבורים פלשתינים והֶלֶניסטיים. ואחר כך תבוא הערכה מפורשת של כל אותם ה„ספרים החיצונים“, שהם רק חלקים בלתי עומדים ברשות עצמם מן הסוג הכללי, המתואר בשם „ספרים חיצונים“ (כאלו הם: „חיי אדם וחוה“, „אסנת ויוסף“, „עלית־ישעיה“, „ספר ברוך בלשון סורית“, „צוואות י"ב שבטים“, „חשמונאים ד'“, „ספר חנוך בלשון סלאוית“, „חזון אברהם“, „עלית־משה“, ו„ספר ברוך בלשון יונית“). תכנם וערכם של כל עשרת הספרים החיצונים הללו יבורר בפרטיות בגוף הערך הכולל, וכשנגיע ב„אוצר־היהדות“ אל ערך כל ספר וספר מעשרת הספרים האלו, די יהיה לנו לציין בצדו: „עיין ערך ספרים חיצונים“. וכך נרויח הרבה מקום וגם לא נפזר כל ערך חשוב, שהוא מקיף חזיון שלם, להרבה פירורים קטנים.

ואולם יש בין ה„ספרים החיצונים" כאלו, שראוי להקדיש להם ערכים מיוחדים, מפני שספרים אלו הם חזיונות עומדים בפני עצמם, וכל אחד מהם השפיע השפעה נכרת על מהלך התפתחותה של ההיסטוריה הישראלית או גם הכללית. לספרים כאלו נעשה את ההפך ממה שעשינו לעשרת הספרים הנזכרים: עליהם נדבר בערך הכולל רק בקצור נמרץ, ולעומת זה נקדיש להם ערכים מיוחדים ומפורטים, כל אחד במקומו. כאלו הם בערך־לדוגמא שלפנינו ה„ספרים החיצונים" האלו: „ספר היובלים", „אגרת אריסטיאס", „מזמורי שלמה", „החזון־הסבילות", „ספר חנוך בלשון כושית", „ספר עזרא ד'" ו„ספר ברוך בלשון סורית". לשבעת הספרים החשובים הללו, שלכל אחד מהם יש ערך מיוחד בפני־עצמו, נקדיש ערכים מיוחדים ומפורטים במקום שיתאים לכל אחד מהם על פי סדר א"ב. — בסוף הערך תבוא רשימה ביבליוגראפית מכל הספרים היותר חשובים, שנכתבו על ה„ספרים החיצונים" בלשונות שונות. וכך נעשה הערך האֶנציקלופידי למאמר מקיף, מעין מונוגראפיה, שהיא, אמנם, קצרה, אבל שלמה ומספקת.

רק מאמר מפורט כזה אפשר שיהיה לו ערך חנוכי ורק בהיותו נכתב על פי תכנית כזו אפשר יהיה לנו לקוות, שישפיע גם על אותם מבני הדור החדש, שאמנם יֵדעו עברית, אבל לא יֵצאו עוד מן ה„חדרים" והישיבות ובתי־המדרש. כי רק ערכים כאלה, שלא יהיו רק קומפילַציות יבשות, אבל לא יהיו מסובלים גם בהמון חקירות מדעיות, שהן חשובות רק למומחים בלבד, כלומר ערכים, שיוסרו מהם כל הדקדוקים הפילולוגיים הדקים וכל הפלפולים והוכוחים המדעיים ויורצו בהם רק המסקנות המדעיות החשובות ביותר —, רק ערכים כאלה יהיו יכולים לתת לקוראינו מושג נכון ממה שעבר על עמנו במשך כמה אלפים שנה של יצירה לאומית וצער לאומי, של פעולה על עמים אחרים והתפעלות מעמים אחרים. ו„אוצר היהדות", שיהיה קבוץ של ערכים גדולים כאלה (מלבד המון ערכים קטנים, שתהיה בהם תועלת שמושית בלבד), אי־אפשר שלא יהיה ברבות הימים אחד מן המקורות היותר ראשיים להכרת־היהודים ואהבת־היהדות. כל יהודי, שירצה לרכוש לו מושג ברור מחיי היהודים בתקופות שונות, מן האידיאלים, שנשאה האומה הישראלית בחיקה, מן התקוות שהגתה, ממה שפעלה וסבלה, ממה שיצרה ופעלה, — יצטרך לפנות אל „אוצר־היהדות". ומאחר ש„אוצרנו" זה יהיה כתוב בלשון עברית, הרי יכיר כל יהודי, שאם לא ילמוד את לשוננו ולא ילַמדה לבנו, יסגור לפני עצמו ולפני בנו אותם האוצרות הגנוזים של אהבה לאומית ושל חכמה לאומית, שהמפתח אליהם הוא — „אוצר היהדות בלשון עברית". ולהפך, מי שיֵדע את הלשון העברית אפילו ידיעה בינונית, יוכל לקנות לו ידיעה ברורה וכוללת בכל ענין חשוב של היהדות. כי „אוצר־היהדות" יִכָּתב בלשון פשוטה וקלה ולא תהיה בו אותה יבֵשות־הסגנון, שבה מצטיינות האֶנציקלופידיות השמושיות. חסרון עקרי זה של כמעט כל האֶנציקלופידיות כולן לא יהיה ב„אוצר היהדות"; ולעומת זה תהיינה בו מעלותיהן העיקריות: כל ערך יהיה גם בו ענין בפני עצמו, והסדר האלפא־ביתי שלו יקל על המעיין למצוא בלי טרחה יתֵרה אותו ענין, שהוא מוצא בו הפץ באותו שעה.

„אחד העם" מבאר בדברים קצרים את ההבדל העיקרי שבין האֶנציקלופידיה שעלתה במחשבתו ובין שאר האֶנציקלופידיות. הוא אומר: „לא כל הנכנס בגדר חכמת ישראל הפילולוגית יובא אל ה„אוצר" במדה אחת בשוה, אלא כל מקצוע רק באותה מדה, שיש לו ערך ידוע להבנת רוח עם ישראל והתפתחותו ההיסטורית. ועם זה צריך יהיה לחַלק את החומר באופן מיוחד, שכל מאמר יוכל להחשב כדבר שלם לעצמו, בתתו מושג מספיק מאיזה ענין חשוב, מבלי להפריד שום ענין (כדרך האֶנציקלופידיות השמושיות) לחלקים קטנים ביותר ולפזרם בהמון „ערכים" נפרדים, שבכל אחד רק שברי־ידיעות בלתי מספיקים להניח דעת הקורא" *).

רק אֶנציקלופידיה אחת בעלת תכנית כזו ידועה לנו: האֶנציקלופידיה הצרפתית הגדולה של דידְרו וד'אלַמְבֶּר. וגם תעודתה היתה יותר חנוכית משמושית. כל ערך וערך שבה היה מונוגראפיה בפני עצמה. הרעיונות הפרוגרֶסיביים, ששלטו בימי־התהוותה, מצאו בה בטוי נכון, ו„ראשי־המדברים"

---

*) על פרשת דרכים, תוצאה שניה, I, 227.

המדעיים והספרותיים של התקופה הקדישו לה את מבחר כחותיהם. על כן היתה אנציקלופידיה זו למתנכת של דור שלם.

„אוצר היהדות" צריך לשאוף גם הוא, שכל הרעיונות הגדולים, המרחפים עתה בעולם־ישראל וכל הכחות המדעיים והספרותיים היותר חשובים, שיש לנו עתה, ימצאו בו מקום הגון. אז אפשר יהיה לקוות, שגם אֶנציקלופידיה עברית בלשון עברית זו תהיה למחנכת של דור יהודי שלם, דור יהודי, שיכיר את היהדות ועל כן יוקירנה ויאהבנה וימסור את נפשו על קיומה והויתה.

אך ל„אוצר היהדות" יכולה להיות השפעה חנוכית לא רק על המשכילים מבני הדור החדש. היא יכולה וצריכה להשפיע גם על „התורנים" שלנו. מדי שנה בשנה עוזבים את הישיבה ואת בית־המדרש הישן מאות בחורים צעירים, שיש להם ידיעה עצומה בתלמוד ומפרשיו ובכל הספרות התורנית הרחבה. מלבד זאת יש לנו עוד אלפי „תורנים" גדולים בין זקני בית־המדרש. כל אלה מבזבזים את ידיעתם הרחבה בספרותנו העתיקה על פלפולים של הבל או שוכחים את משנתם לגמרי, מפני שלא למדו מימיהם להתיחס אל הספרות העתיקה שלנו ביחס מדעי. אין להם הכנה מדעית ראויה, אין להם שום מושג מן המיתודות של החקירה ההיסטורית ומתוצאותיה של העבודה הגדולה והכבירה בחכמת־ישראל, שעבדו יהודים ונוצרים במערב־אירופה ובלשונות־אירופה. „אוצר היהדות" יתן לה„תורנים" הללו מושג נכון מן החקירות החדשות הנוגעות ביהדות, שנתפרסמו בלשונות אחרות, וגם מדרכי הבקורת ההיסטורית. ובכן אפשר יהיה לה„צני מלאי ספרי" להשתמש בידיעותיהם העצומות, שהביאו עמהם מן הישיבות ובתי־המדרש, כדי לעַבֵּד ולהפריה את שדה חכמת ישראל ולא כדי להראות חריפות ובקיאות בפלפלנות של מה בכך. „אוצר־היהדות" יתן לנו, איפוא, חיל גדול של פועלים מדעיים הגונים, שבודאי יעשירו את חכמת ישראל בעבודות מדעיות חשובות, מאחר שידיעתם הרחבה בספרותנו העתיקה תתאחד עם המֵתודיקה המדעית ועם הבקורת ההיסטורית[*].

כי „אוצר־היהדות" — וזאת היינו רוצים להטעים בכל תוקף — יהיה לא ספר חנוכי ערוך בידי דילֵיטאַנטים, אלא ספר מדעי גדול ערוך על ידי חכמים מומחים ומכיל את המלה האחרונה של המדע בזמננו. הוא יהיה, אמנם, ערוך בסגנון קל ומושך את הלב ויהיה חסר כל אותם הדקדוקים המדעיים היתרים, שאין להם מקום באֶנציקלופידיה: אבל זאת אינה אומרת כלל, שהשאיפה לעשותו מובן להמון קוראים משכילים צריכה להזיק להדיוק המדעי ולהאוביֶקטיות המדעית, שכל אֶנציקלופידיה צריכה להצטיין בהם. רק חכמים מומחים יכולים לקחת חלק בספר־ענק כזה. לדילֵיטאַנטים לא יהיה בו מקום. אבל חכמים מומחים יכולים לכתוב לא רק חקירות מדעיות בשביל מומחים; הם יכולים לתת גם את מסקנות הקירותיהם אלו בשביל קוראים משכילים. והחכמים האמתיים אף נוהגים הם לעשות כך. הם נודגים לכתוב מתחלה Volumina, כלומר ספרים בעלי הרבה כרכים, שיש בהם כל החומר המדעי הרב, אשר אותו הם מבררים ומבקרים כדי להוכיח את אמתות־דעותיהם ואת טעיות מתנגדיהם המדעיים; ואולם אחר כך, כשנתבקר כל החומר והוברר האמת מתוך הטעיות, הם נוהגים לכתוב Compendia, כלומר קצורי ספריהם הגדולים, שבהם—בקצורים הללו—באות רק מסקנות החקירות המדעיות, הכלל היוצא מכל העבודה המדעית. מובן מאליו, שהקצורים אינם נופלים במדעיותם מן הספרים הגדולים, אלא שנשמט מהם כל המשא־ומתן המדעי, שיש בו צורך למומחים בלבד.

הרי לפנינו דוגמא אחת.

המומחה הגדול לתולדות הפילוסופיה היונית, אֶדואַרד צֶלֶר, כתב ספר גדול בשם: Die Philosophie der Griechen, שיש בו המון הערות ארוכות, שהן מלאות המון ציטאַטים מספרי הפילוסופים

---

[*]) על פרשת דרכים, I, 214.

היוניים; תעודתם של הערות וציטאטים אלו היא — לסתור את רוב דעותיהם של כותבי תולדות הפילוסופיה היונית, שהיו לפניו וטעו בהשקפתם על הפילוסופיה והפילוסופים היוניים. ואולם, הרבה שנים אחרי שיצא הספר הגדול הזה, הוציא צֶלֶר „היסטוריה קצרה של הפילוסופיה היונית", שבה באו רק תוצאות־חקירותיו בספרו הגדול, בלי כל אותם הציטאטים וההערות ובלי שום וכוחים מדעיים ודברי־בקורת. כלום נעשה ספרו השני, הקצר, של צלר על ידי ההשמטות הללו בלתי־מדעי? לא ולא! הוא נעשה רק יותר מובן להמון הקוראים המשכילים, מבלי שאבד מערכו המדעי אפילו משהו.

גם הערכים של „אוצר היהדות" צריכים להיות קצורים של ספרים גדולים, וגם הם צריכים להרצות את תוצאותיהם של החקירות המדעיות והויכוחים המדעיים, מבלי שיפחת על ידי זה ערכם המדעי הגמור. כי „אוצר היהדות" יהיה פופולארי רק בסגנונו והרצאת ערכיו, אבל מדעי גמור בתכנו ותכונתו. הוא יֵעָרך בשביל בלתי־מומחים, אבל יחובר על ידי מומחים. אמת הדבר, כי כשיבואו עוזריו לבור את הערכים, שבודאי לִתֵּנו להם מקום רחב ב„אוצר היהדות", מתוך הערכים, שדַי להם בשורות מועטות או ב„ענין פשוט, ישימו לב אל ערכו ההיסטורי־הלאומי של הענין; ובשעה שיפַנו מקום רחב להנביאים, למשל, יקדישו לר' יוחנן הסנדלר או לר' משולם בר' קלונימוס רק ערך קצר מאד או יציינו, שראוי לעיין מה שכתוב על הראשון בערך „תַנאים" ועל השני — בערך „פייטנים". אבל כל מה שיִכָּתב על כל ערך וערך, יהיה אפילו ה„ערך" היותר קטן, יהיה כתוב על פי המסקנות האחרונות של המדע, בלי שום משפט קדום, בלי שום מגמה מקלקלת את שורת האמת ההיסטורית. בנידון האוביֶקטיביות המדעית צריך „אוצר־היהדות" להיות כל־כך רחוק משוביניסמוס לאומי וממשוא־פנים לדמסורות העתיקות, שהספריות העברית השודה עליהם מכמה סבות —, עד ש„אחד־העם" הישב, כי „צריך יהיה לבחור בו בדרך ההשואה, כלומר, להשוות כל הזיון בחיי היהודים והיהדות לאותם ההזיונות הקרובים לו בחיי עמים אחרים, כדי שיובן כל ענין בסבותיו הכלליות שיסודתן בטבע האדם, ולא תהיה עוד היהדות בעינינו כעולם הפוך העומד בנס ודבר אין לו עם חוקי החיים בכלל" *).

ברור הדבר, איפוא, שב„אוצר היהדות" לא יהיה מקום לזיוף האמת המדעית לשֵם הדת או הלאומיות. לא רק צעירים משכילים יוכלו למצוא חפץ במפעל מדעי זה, אלא גם אנשי־מדע גמורים, שהם מומחים לענין זה (למשל, לקורות היהודים בימי הבינים) ובלתי־מומחים לענין אחר (למשל. להלכה והרגדה התלמודית או לקורות הספרות העברית החדשה). הם ימצאו ב„אוצר־היהדות" ספר מדעי גמור, שיש לסמוך עליו ושיכול להיות להם לעזר גדול בשעה שהקירותיהם המיוחדות נוגעות באיזה ענף או סניף מדעי, שהם אינם מומחים לו כל־כך. כי „אוצר היהדות" הלא יקיף את כל עניני היהדות וישפוך אור על כל הזיונותיה הרבים, ועל כן יוכל כל אחד מחכמינו למצוא בו לא רק מה שהוא חסר באותה שעה, אלא גם מה שנצרך לו כדי להשקיף על כל הזיונות היהדות לא כעל גל של עובדות בודדות, אלא כעל נקודות־הקו, היוצאות ממרכז אחד, — מרוח־האומה, שפשט צורה ולבש צורה בהסכם אל הזמנים והמסבות, אבל מהותו אחת היא למרות כל צורותיה השונות.

ובכן אנו רואים, כי „אוצר היהדות", כפי שעלה במחשבתו של „אחד־העם", שונה הוא מאד גם במהותו וגם בתכליתו מן ה„אֶנציקלופדיה היהודית" בלשון אנגלית ומכל שאר האֶנציקלופדיות. הוא צריך להיות לקנין לאומי חדש של היהדות כולה. כי לא ספר חדש בהכמת־ישראל צריך להיות „אוצר־היהדות", אלא ספר הספרים של היהדות. כל מה שיצר עם ישראל אצור בספרים כתובים בלשון עברית או מצא לו הד ספרותי בלשוננו הלאומית; וגם כל הטֶרמינולוגיה המיוחדת

---

*) על פרשת דרכים, I, 214.

של היהדות נבראה בלשון זו. על כן צריך „ספר־הספרים" שלנו, אשר יאצור ואשר יקבץ לתוכו כל מה שיצר ישראל במשך אלפי שנות קיומו, להכתב דוקא בלשון עברית, שקיומה כימי קיום עמנו. כי רק בלשון זו לא יאבדו עניני היהדות את טעמם המיוחד ואת תכונתם המקורית. כל הבני־ישראל העוסקים בעניני־היהדות יודעים לקרוא עברית וכרובם הם יודעים גם לכתוב עברית. אין ספק, איפוא, ש„אוצר היהדות" יכול להיות באמת לאוצר כל הרעיונות הגדולים, המרחפים בעולם היהדות, ולאוצר כל הכשרונות המדעיים הגדולים של עם ישראל, החוקרים עד תכלית את העבר הגדול שלנו ומקוים, כי עתידנו לא יבייש את עברנו.

כשהגיעה השעה לגולי־בבל לשוב לתחיה ולהתחיל חיים לאומיים חדשים, הבינו עזרא ותלמידיו, אנשי כנסת הגדולה, שהיצירה החדשה של עם ישראל אי־אפשר לה בלי קִבּוּצָה וסדורה של היצירה הישראלית העתיקה. ורק הדאגה הגדולה להשתמרותם והתפשטותם של דברי־התורה והנביאים מתקופת בית ראשון וגם מתקופה יותר קדומה, היא רק היא שגרמה לזה, כי בימי בית שני נוצרו יצירות חדשות וגדולות, שהן כעין המשך מן היצירות הישנות: תקופה זו התחילה בחלקים המאוחרים של התנ"ך וסיימה בחלקים הקדומים של המשנה והברייתא. גם אנו, יהודי המאה העשרים, רוצים ושואפים לשוב לתחיה ולהתחיל חיים לאומיים חדשים. נדאג נא, איפוא, גם אנו לקבץ ולסדר את קנינינו הלאומיים הישנים, כדי שתהיה לנו אפשרות לברוא ערכים לאומיים־רוחניים חדשים. עם עני אינו יכול לברוא עושר רוחני. יש מאין אי־אפשר לברוא. עם עשיר אנחנו. הבה, נברא־נא יש מיֵש.

הרבה מן המשכילים שלנו—גם מן הטובים והלאומיים שבהם—מונים אותנו בשאלה: מה היא הקולטורה העברית? על שאלה זו יוכל לענות רק „אוצר־היהדות בלשון עברית". הוא יַראה לנו את הקולטורה העברית הלאומית של כל הזמנים, את התרקמותה, את התפתחותה הארוכה מראשית היותה, את הצורות שקבלה בזמנים שונים ואת מהותה ותכונתה לפנים והיום. ובהראותו לנו כל אלה, יתוה לנו גם את הדרך, שבה צריכה ללכת הקולטורה העברית של ישראל השָׁב לתחיה, כלומר, היצירה הישראלית של העתיד. כי כל יצירה של העתיד צריכה להביא בחשבון את היצירות של העבר וההוה, אפילו אם הראשונה מתיחסת אל האחרונות בשלילה.

* * *

ה„חוברת לדוגמא", הנִתֶּנת בזה לפני החכמים והסופרים והקוראים, מגמתה לבאר לכולם, מה מהותו של הספר־הענק הזה, ספר־הספרים של היהדות, שחברת „אחיאסף" נגשת עתה אל הוצאתו, ולהראות ע"י ערכים אחדים בעלי הכונות שונות, שעוסקים במקצועות שונים של היהדות, כיצד מציירים להם אחדים מעוזריו הראשונים של „אוצר־היהדות" את מהותם של ערכיו ואת צורתם וסדורם. אנו מקוים, כי למרות ההבדלים החשובים, שיש בארבעת הערכים לדוגמא, יכירו כל קוראיהם, כי רוח אחד מחיה את כולם ותכנית אחת הונחה ביסודם. ואנו בטוחים, כי כל מי שיכול להשתתף במפעל הגדול הזה השתתפות חמרית או רוחנית, יעשה זאת בשמחה: הוא יהיה אחד מבוני בנין רוחני גדול, שעם ישראל מצטרך לו זה כבר.

ווארשא, ניסן תרס"ה.

ד"ר יוסף קלוזנר

ערכו הספרותי ומקומו ההיסטורי

של

אוצר־היהדות.

א. ערכו הספרותי.

במאמרי חברי כבר נתבררו התפקידים, שאליהם אנחנו מכוונים בגשתנו לעבודת „אוצר־היהדות". „אוצר היהדות" קרוא הוא, לפי זה, למלא שלשה תפקידים ראשיים:

א. להפיץ את ידיעת היהדות על אמתתה בין הקוראים עברית שאינם מלומדים.

ב. לתת ביד החוקרים המלומדים ספר כולל ומקיף את כל מקצעות הכמת־היהדות, שיוכלו להשתמש בו בבחינת סיוע מדעי.

ג. להנך את בוני הספרות בעתיד.

אל התפקידים האלה מתאימות גם התביעות, שמוכרחים אנחנו לתבוע מכל חכם הבא להשתתף בעבודת „אוצר־היהדות". גם התביעות האלו כבר מרומזות הן בדברי חברי, ואני לא באתי אלא לבארן:

עורכי „אוצר היהדות" ישתדלו בכל כחם, שהמאמרים הבאים בו יהיו יסודיים, מקוריים ושלמים מכל הצדדים. וכדי לצאת ידי תכלית זו לא ימסרו את המקצועות המדעיים החשובים אלא לחכמים מובהקים בקיאים ומומחים כל אחד במקצוע שלו. ואולם יש לך חכם בקי ומומחה במקצוע שלו, אבל אינו מסוגל לסדר את ידיעותיו באופן מסביר ומושך את הלב, בסגנון קל וקצר, מועט מחזיק את המרובה; או גם יכול הוא, אמנם, למסור את הדברים, כלומר להריקם מכלי אל כלי, מלשון אל לשון או מסגנון ארוך לסגנון קצר, אבל אין לו הכשרון להכניס כח־יצירה חדש אל תוך בנין הדברים, שהוא בא לסדר אותם; — גם חכם כזה אינו מסוגל לסדר את הערכים החשובים והכוללים של „אוצר־היהדות": הרקה מכלי אל כלי מטשטשת, בעוד שיצירה חדשה מבלטת ומקיימת את מקוריותם של הדברים. „אוצר היהדות" בא לצרף את כל חלקי ספרותנו לתמונה אחדותית, אשר אף על פי שתהיה מסודרת הלקים הלקים על פי סדר אלף־בית, עם כל זה תהיה נושאת את אחדותה בתוכה, בתוך המשטר הפנימי ההולך ומקיף ומבריח את כולה. וזה אי אפשר הוא אלא על ידי יצירה חדשה, שהיא כוללת בסקירה חדה ומקפת את הבריאה הרוחנית של כל הדורות ומכניסה בה איתו הסדר השיטתי, שהוא מצוי בלי ספק בכל עבודה רוחנית של איזה קבוץ משותף, אף על פי שכל יצירה פרטית בפני עצמה אינה נושאת עליה את חותם השיטתיות. — מאחר שהיצירה הרוחנית קשורה היא בסבך של אלפי סבות נראות ואינן נראות במאורעותיה החיצוניים של ההיסטוריה—במאורעותיה הדתיים והמדיניים, ההבר־תיים והאיקונומיים, על כן צריכה תמונה זו להיות מורכבת, כמו שהיתה מורכבת במציאותה ההיסטורית. אבל, מאחר שעיקר ערכו וכחו ההיסטורי של עם ישראל כלולים בגאוניותו הרוחנית—המוסרית, על כן תהיה גם התמונה הכללית, שאליה אנו מכוונים, ביחוד תמונת נפשו של עם ישראל, אבל לא תמונה פוטוגרפית, מצומצמת בסקירת תוים שנתאבנו באיזה רגע היסטורי מוגבל אלא סקירה קינימטוגרפית כלומר סקירת התנועה הבלתי־נפסקת שבתולדות ישראל. כי „אוצר היהדות" בא

מתוך החיים ההיסטוריים, ההולכים ומביאים יחוסים חדשים וגונים חדשים. כי, אע"פ שמאיתם הסדרים, שאינם נוהגים בזמן הזה, לא סדרו את הגמרא אלא על סדר קדשים בלבד, הלא אין ספק בדבר, שעסקו בכל הסדרים, ואפשר להוציא מתוך הבבלי את הגמרא היותר נחוצה גם להסדרים החסרים. ובתלמוד ירושלמי נשמר לנו סדר זרעים במלואו, בודאי מפני שבארץ עדיין נוהגים היו רוב דיני זרעים, וקרוב הדבר, שאילמלי בא התלמוד הזה לידי התימה מסודרת כעין הבבלי, היה מסדרים בו את הגמרא לכל ששת הסדרים. אבל, יהיה איך שיהיה, עובדה זו, שבבבל לא מצאו זרעים וטהרות סדור בפני עצמם ובירושלמי אבדו דוקא הסדרים קדשים וטהרות, מלמדת אותנו. שאז כבר התחילה הירידה בשאיפה הנעלה לרגות בידיעת היהדות בלי יחס ישר אל הצורך המעשי־השמושי. ובימי הגאונים כבר גלויה ירידה זו מאד. הגאונים מסדרים „הלכות קטועות", „הלכות פסוקות" ו„הלכות גדולות", אך בענינים שבחיים הדתיים השמושיים שבכל יום צריכים להם. ואע"פ שבלי ספק היו עוסקים בישיבות גם בשאר הסדרים, שהרי למדו את הש"ס על הסדר, לא השתדלו להקל את למוד הענינים האלה והבנתם על „יודעי־ספר" שבעם. יוצא מן הכלל הוא הרמב"ם, שכָּלל בספרו „יד החזקה" את כל מקצעות התורה בסקירה שלמה ומקפת, אשר לפניה לא היתה ואולי גם אחריה לא תהיה כמוה. אבל הרמב"ם נשאר יחיד בזה. הבאים אחריו כתבו את חבוריהם אך לביאור התורה המעשית־השמושית. הרא"ש כתב את פירושו (כסגנון של „הלכות קטועות") אך להמסכתות העוסקות בדינים הנוהגים בזמן הזה; ה„טורים" ו„השלחן־הערוך" וכל הקצורים הבאים אחריהם עוסקים אך ורק בהתורה המעשית — השמושית. ובעוד שהבאורים והמאספים לזו האחרונה רבו במאד מאד, אין לה לתורת היהדות, שאינה נהוגה בזמן הזה בהחיים השמושיים, אלא פירושים אחדים להמשנה, ונער יכתבם.

מתוך השקפה זו יובן, מה אני מכוון באמרי, כי רואה אני בתלמוד בבלי, שהוא בא כחו של „אוצר־יבנה", את המרכז הכולל האחרון, שהיה לה לידיעת היהדות. התלמוד הוא אֶנציקלופידיה של היהדות לפי צורתה בשנת ד"אר"ס. אֶנציקלופידיה זו חסרה, אמנם, אותו הסדר הנהוג ברוב האֶנציקלופידיות, כלומר, סדר אלף־בית, אבל ידוע הוא, שעד התחלת המאה השבע־עשרה היו האֶנציקלופידיות מסתדרות לא על פי אלף־בית, אלא על פי המקצועות; ולכן הרי מסודר גם התלמוד. ואף על פי שהתלמוד שומר את הסדר הזה רק בהלכה ולא באגדה, הלא אין חולק בדבר, שבתלמוד מונחת לפנינו אֶנציקלופידיה שלמה, הכוללת את כל הידיעות הנוגעות להיהדות; אמונות ודעות, דברי־הימים, מנהגי־החיים, ארכיאולוגיה ועוד, באופן שכל הסופג אל קרבו את תָּכנו של המאסף הזה יש לו ידיעה שלמה ומקפת על מצב היהדות מראשיתה עד לאותם הימים, שבהם נסדר התלמוד.

והנה התלמוד נחתם בשנת ר"ס לאלף החמישי. מבינים אנחנו התימה זו מה טיבה. ורחוקים אנחנו מאד מלערער על עובדה היסטורית זו: החיים המעשיים היו צריכים ל„סוף־הוראה", כל יום הביא צרות חדשות, הלבבות נתמעטו והחיים הדתיים המעשיים היו צריכים לאַבטוריטה עתיקה. התלמוד נחתם, איפוא, אבל אם מעלימים אנחנו עין מן הצורך הדתי־המעשי ורואים בתלמוד את המרכז של ידיעת היהדות, אז גלוי הוא, שהספר הזה לא היה צריך לשום התימה; הוא היה צריך רק הוצאה חדשה!

נצייר נא בדמיוננו את מהלך ההיסטוריה הספרותית שלנו באופן כזה בקירוב:

כשראו הדורות, שבאו אחרי רב אשי ורבינא, שהתלמוד הוא ראי נאמן, שבו משתקפת היהדות לכל מקצועותיה, נמנו וגמרו להמשיך את המפעל הגדול הזה ולהכניס לתוכו את כל היחוסים החדשים ואת כל תוצאות ההתפתחות החדשה, שהולכים ומתרבים בכל דור ודור, וסדרו „מלואים" ו„הוספות" להספר הגדול הזה. אחרי איזה זמן, בשנת ש"ס לאלף החמישי לערך, סדרו הוצאה חדשה מן התלמוד והכניסו לתוכו את הידיעות החדשות על דבר היהדות, שנולדו במאת השנה האחרונה. וגם בנוגע לצורת הספר הגדול הזה עשו תקונים גדולים. את ההוצאה הראשונה של התלמוד הניחו בעינה, אבל סדרו להם את הענינים בסדר אחר, כלומר, בסדר יותר מוגבל ויותר מסוים, כדי להקל על הלומדים והקוראים, שמצאו בנקל את מבוקשם. עבודה זו היתה נתונה לבני־עליה שבכל דור ודור, והחכמים היותר מובהקים והיותר מומחים קבלו עליהם לשמור את הספר

הזה, שלא יִכָּנסו בו דברי־בוסר או גם דברים בדויים ומזויפים, כלומר, דברים העשויים לְנַוֵּל את קלסתר־פניה הרוחני של האומה. הם סדרו את המלואים וההוספות, ואחרי שהמילואים וההוספות האלו נתגדלו ונתרבו, סדרו הוצאה חדשה. וכך היה נמצא בכל דור ודור „אֲרִיאֹפַּגִ׳ של חכמים, שהיו מפקחים על עניני הספר הזה ואוספים את ההוספות והמלואים ומוציאים הוצאות חדשות, עד שחכמי הדור שלנו כבר היו באים לידי סדור ההוצאה הארבע־עשרה של התלמוד.

התלמוד הזה היה מאסף אל קרבו את תמצית היצירה הרעיונית של כל דור ודור. המחברים, אמנם, לא היו פוסקים מלהוציא הלכות פסוקות, „טורים" ו„שלחנות־ערוכים" לִשֵׁם צרכי החיים הדתיים, וגם לא היו חדלים מלכתוב ספרים הרבה, העוסקים בפרשיות רחבה בהלכה ואגדה או באיזה מקצוע מיוחד שבהן, אלא שמכל היצירה הרעיונית הזאת היו החכמים הקרואים לכך מוציאים את תמציתה ומכניסים אותה אל תוך התלמוד כדי להשלים בזה את קלסתר־פניה הרוחני של האומה, ההולכת ומשתנית במרוצת ההתפתחות ההיסטורית. התנועה הפלוסופית־הדתית, תנועת הקבלה, החסידות וההשכלה — כל התנועות הללו היו הולכות את דרכן ומולידות ספרויות מיוחדות מתאימות לרוחן, כמו שהולידו באמת, אלא שחכמי הדור, „מסדרי־התלמוד", היו קולטים את פרצופה של כל אחת מהן בְּרִשְׁמָיו היותר מהותיים ומשלימים בו את התמונה המשתקפת בְּרְאִי הגדול של האומה. שהרי גם בשעת סדור התלמוד הבבלי לא היה הוא המפעל הספרותי היהודי, כמו שגם בשעת סדור המשנה לא היתה היא המפעל הספרותי היהודי. ויתר על כן: גם התנ״ך בשעתו לא היה המפעל הספרותי היהודי של האומה. אלא כשם שהתנ״ך היה תמצית הספרות שבאותם הימים, והמשנה—תמצית תורת היהדות שבימיה, כך היה גם התלמוד תמצית כל הספרות שבימיו. שארית הספרות הזאת מונחת לפנינו במדרשים ובקיבצי הלכות קטנות. ומי יודע, כמה וכמה קיבצים ומדרשים אבדו אֲבֵדה שאינה חוזרת, אלא שהתלמוד קלט אל תוכו את תמציתה של כל היצירה הזאת. וכן היה גם התלמוד בהוצאותיו החדשות. — ולא רק שלא היתה מלאכת „מסדרי התלמוד" ממעטת או אפילו אך מעכבת את היצירה הרוחנית של היחיד, אלא, אדרבה, היא היתה מפריאה את הכחות השכליים של האומה ומעוררת איתם ליצירה תמה וברה. התלמוד ההולך ומתפתח, ההולך ומקבץ אל תוכו את כל השרטוטים המפוזרים ומפורדים של חיי האומה ומאחדם לתמונה שלמה מרהבת־עין, — התלמוד הזה היה נעשה מרכזה הרוחני של כל האומה: ממנו היו יוצאים כחות חדשים וערכים חדשים, ואליו היו שבים כל הרעיונות החדשים וכל הערכים החדשים, שהיו נולדים מתוך התאחדותם של כל הכחות שלפניהם, אשר מצאו כבר את מקומם הנכון בתוך התמונה הכללית של נפש האומה בחייה ההיסטוריים.

התפתחות ספרותנו לא הלכה בדרך זו, והתמונה שרשמתי אינה אלא חלום. התלמוד נחתם, ומיום שנחתם ועד היום הזה אין לנו לא תלמוד הולך ומתפתח, הולך ומשתלם ומתמלא, ולא „מסדרי־תלמוד" שתולים בכל דור ודור. אבל החלום היפה הזה עשוי הוא להסביר את כוונתנו ואת תקותנו לעתיד:

עם־הספר אנחנו מאז מעולם. מן הימים היותר קדמונים, מימי התורה והמקרא, דרך ימי „אנציקלופדיה" עד להתימת התלמוד, היה לה להיהדות ספר־הספרים, שהיה מרכז את כל הידיעות על אודותיה. התלמוד נחתם, אבל כיי הוא בידינו, שאילמלי היה בא אדם לפני רבה ורב יוסף, על דרך משל, והיה אומר להם, שהתלמוד הזה, שהם עובדים בו ושכבר עבדו בו רבותיהם רב ששת ורב חסדא ורבותיהם רב הונא ורב יהודא ורבותיהם רב ושמואל וכל אותם החכמים שבבבל (בצירוף עבודתם של חכמי ארץ ישראל) מימי רב ושמואל עד ימיהם, שהיו „מסדרי התלמוד" הלאומי באמת, — אם היה אומר להם אדם, שהתלמוד הזה עתיד להיות נחתם, אז בודאי היו רואים בזה התמעטות דמות התורה. תקותם היותר חזקה בודאי היתה, שכשם שהם מלאו את חובתם והוסיפו על סדורם של רב ושמואל והדורות שאחריהם, כך יוסיפו גם הדורות הבאים לסדר את התלמוד בכל חלקיו, בהלכה ואגדה (וזו האחרונה כוללת באמת את כל המקצועות, שחכמת היהדות בימינו עוסקת בהם), מבלי שום חתימה, עד סוף כל הדורות.

היו, איפוא, ימים, שבהם היה חלומי הנעים של עכשיו מציאות ממשית בקרב

אומתנו, ומציאות זו נפסקה על ידי חתימת התלמוד, שכל עיקרה לא באה אלא מתוך צורך דתי־מעשי, מתוך הצורך ל„סוף־הוראה״. הדבר הזה בודאי הכרחי היה בשביל החיים הדתיים המעשיים, אבל חלומי זה הרי אינו דוחק את רגלי היהדות המעשית, אלא הוא הולך והוֹה תביעה היסטורית בשם ידיעת היהדות, שהולכת ומתמעטת: אין אנחנו צריכים לברוא דבר חדש מעיקרו, אלא להמשיך את העבודה, שכבר יגעו בה הכמינו הקדמונים. צריכים אנחנו אך למלא את החלל, שנפרץ על ידי ההפסקה הארוכה של אלף וארבע מאות שנה, מימי חתימת התלמוד עד ימינו אנו. צורתו של „אוצר היהדות״ תהיה שונה מזו של התלמוד, אבל עניננם אחד הוא. התלמוד בשעתו היה הבבואה של היהדות בהשתלשלותה ההיסטורית מראשיתה עד לימיו; וכך יהיה גם „אוצר היהדות״. הוא יהיה כולל את תקופת המקרא, המשנה והתלמוד וישלים מה שהוחסר באותן ארבע־עשרה מאות השנים, שעברו מחתימת התלמוד עד היום הזה. „אוצר־היהדות״ יהיה תלמוד חדש, התלמוד של הזמן הזה. אמנם, התלמוד העתיק היתה לו, היין מן המטרה המדרשית — הידיעה, גם מטרה מעשית, בעוד ש„אוצר היהדות אין לו אלא מטרה מדרשית בלבד: להרחיב ולהעמיק את ידיעת־היהדות. אבל אי אפשר להטיל ספק בדבר, שסוף סוף גם „אוצר־היהדות״ יהיה לו ערך מעשי, כלומר, גם הוא יביא כמה וכמה יהודים לידי מעשים רבי־ערך בשביל האומה הישראלית. ולא עוד אלא שגם זה אפשר הוא, שהרבה מן המשכילים העברים, אשר זו דרכם להתחיל את השכלתם בזה, שהם חומדים לצון להם על כל המצות המעשיות, יבואו לידי ההכרה, שהמצוות המעשות האלו יש להן ערך לאומי־מוסרי גדול. — זה אפשר הוא, ואולי גם קרוב לודאי, אבל, כאמור, מטרתו העיקרית של „אוצר־היהדות״ אינה מעשית, אלא מדרשית, למודית ועיונית.

והתלמוד החדש הזה לא יהיה נחתם לעולם. החלום הנעים, שחלמנו על העבר ושלא נתקיים בו, החלום הזה הוא תביעה לעתיד. אחרי שנשלים את החסר להתלמוד העתיק ונמלא את החלל של אלף וארבע מאות שנה נתחיל מיד בעבודה לעתיד. מפעל גדול כזה אי־אפשר שיעלה בידינו לברוא אותו בפועל בפעם אחת באופן מתאים אל תקותנו, שאיפתנו ומגמתנו, ובודאי נלמוד הרבה בשעת העבודה וההוצאה. ואנחנו נהיה תלמידים מקשיבים: אנחנו נקבץ את כל הנסיונות, שנרכוש לנו בשעת העבודה, ונאספם, ביחד עם ההוספות והמלואים, שיביאו לנו החיים ביחוסיהם החדשים והחקירה המדעית במסקנותיה החדשות, לכרך־מלואים, וככה נכין את ההוצאה השניה, ואולי נזכה עוד לראות גם הוצאה שלישית. ואת התלמוד החדש הזה ננחיל לבנינו אחרינו בצוואה קדושה, שלא יחתמו אותו לעולם, אלא יוסיפו עליו תמיד, יגדילוהו ויאדרוהו, כדי שלא יסוף לעולם מקרב היהודים.

אלו הן התביעות והתקוות הקשורות לנו במפעל „אוצר־היהדות״, שאנו מציעים בזה לפני חכמי ישראל. עד כמה עלתה בידי מחברי המאמרים, היוצאים פה ב„חוברת לדוגמא״, למלא אותן התביעות ולהצדיק אותן התקוות, לא לנו המשפט. ישפטו נא חכמי ישראל, שהחוברת הזאת תשולח להם לבחינה בבקשה מיוחדת, שיחוו את דעתם על השקפותינו וישתתפו בעבודתנו. אנחנו עשינו מה שביכלתנו, אבל נכונים אנחנו לשמוע לעצת הכמינו המובהקים, ללמוד מדבריהם ולהשלים את מפעלנו על פי המתוקנות שבהצעותיהם.

ברלין ב׳ אדר ראשון התרס״ה.

ד״ר דוד ניימרק.

הפרוגרמא הכללית

של

„אוצר היהדות בלשון עברית". *)

„במושג היהדות אני כוללים כל מה שמלמדנו להכיר עם ישראל ותכונת רוחו הלאומי. — כאדם הפרטי כן גם העם ניכר בשלשה דברים: א) במחשבותיו והשקפותיו היסודיות, כן מצד תכנן וכן מצד צורתן; ב) בדבריו ומנהגיו התמידיים בכל ענפי החיים; ג) באופני התפעלותו ממקרים פתאומיים ופעולותיו הבאות לרגלם. ובהיות כל אלה הדברים, בין באדם בין בעם, הולכים ומשתנים מתקופה לתקופה מסבות פנימיות וחיצוניות, על כן אין ההכרה שלמה ואמתית אלא אם כן נדע כל דבר בתולדותיו מראשית היותו, עם כל השנוים שנעשו בו במשך הזמן וסבותיהם.

אוצר היהדות צריך לכלול איפוא לא כל החומר הרב המקושר באיזה אופן לשם ישראל, כי אם רק מה שנכנס במושג היהדות לפי הגדר המבואר, כלומר, החזיונות ההיסטוריים, הרוחניים והגשמיים, התמידיים והזמניים, שבהם נגלה רוח ישראל הלאומי מימי קדם ועד עתה. וגם ביחס לחזיונות כאלו יהיה הגדר הזה לקו המדה, למדוד בו את ערכם למחלקותיהם השונות, בשביל לדעת במה להאריך ובמה לקצר.

הלשון היא בדברים רבים המפתח היותר נאמן להבנת רוח העם. על כן יתן ה„אוצר", מלבד השקפה כללית על תכונות לשון עברית ותולדותיה, גם מאמרים מיוחדים על ראשי חזיונותיה בתמונות המלות וחבור המשפטים, על תולדות הכתב והנקוד, דרכי השירה והסגנון, וביחוד על אותם מחזיונות הלשון, כהוראות שרשים ובטויים ידועים, המפיצים אור בהיר על התפתחות המחשבות ודרכי החיים. וכל זה בדרך היסטורית, על יסוד ההשואה עם שאר לשונות בני שם ואחרות. ובשים לב גם ללשון המשנה והספרות שאחריה.

הספרות היא מחלקה של חזיונות ממין מיוחד: קבוץ כל הצורות השונות, שבהן התאמץ רוח העם להלביש תוכן מחשבותיו הפנימיות בצאתן החוצה. מלבד זה היא גם המקור הראשי לידיעת כל שאר החזיונות למיניהם. על כן ראויה היא לפנות לה מקום נכבד באוצרנו. אבל הבדל יש בין הספרות הקדמונית, בעברית, ארמית יונית, ובין הספרות המאוחרת, מימי הבינים ועד עתה, בעברית ובלשונות אחרות. הראשונה — כתבי־הקדש בראש, ואחריהם משנה, בריתות, תלמודים, מדרשים, תרגומים, אפוקריפין וכו' — בהיותה ביסודה פרי העבודה החפשית של רוח העם, צריכה על כן להתבאר בפרטות, כל חזיון נכבד בפני עצמו, בדרך הויתו והתפתחותו עם כל סגולותיו העצמיים. ואולם האחרונה, שהיא על הרוב רק פרי החקוי של הספרות הקדמונית או של ספרות זרות, די לה בהשקפות כלליות על תולדות כל אחד מענפיה הראשיים (שירים, ספורים, חקירה, בקרת, מוסר, דרוש, פסקים, ויכוחים וכו'), עם מאמרים מיוחדים על הספרים היותר מצוינים במקוריותם או בפעולתם.

התורה, כלומר, סכום כל האמונות והדעות עם החקים והמשפטים, שנתקבלו באומה בתור יסוד לחייה הדתיים, המוסריים והחברתיים, — היא המסוגלת ביחוד להבינגו רוח העם מצד תכנו הפנימי, מצד השקפותיו על העולם והאדם כמו שהם וכמו שצריכים להיות. על כן יכניס ה„אוצר" אל תוכו כל ראשי עניניה, לא בשביל להורות הלכה למעשה או לאמונה, כי אם רק בשביל להתבונן אל רוח העם המתגלה בהם. בעזבו איפוא את המון הפרטים הטפלים שאין להם אלא ערך

*) נדפסה ראשונה בקובץ מאמרי „אחד העם" („על פרשת דרכים") חלק ראשון.

דוגמטי, ישתדל ביתר עז לבאר את היסודות הכלליים במקורם וסבותיהם ומהלך התפתחותם במשך הדורות, בשים לב בכל ענין לכל הדומה לו אצל עמים אחרים. בכלל זה, כמובן, גם השיטות השונות בביאור עניני התורה (קבלה, פלוסופיא דתית וכו׳) ששלטו בזמנים שונים.

דרכי־החיים התמידיים, כמו שהם בפועל, מראים לנו רוח העם בהשתדלו להגשים את תכנו הפנימי בפעולות מוחשיות ובהתפשרו עם העולם החיצוני העומד לשטן לו. גם המקצוע הזה הוא על כן חלק עיקרי מאוצרנו ויבואר בפרטות לכל הזיונותיו: מנהגי־הבית, חנוך הבנים, מוסדות הצבור, עסקים המריים, מדות מוסריות וכו׳; כל הזיון בתולדותיו מראשיתו ובכל צורותיו השונות שקבל בארצות ובזמנים שונים.

קורות העם כוללות מאורעות בלתי שוים בערכם. יש מהם שרוח העם נטל חלק במהלכם, בתור סבה פועלת, והם: א) כל התנועות הפנימיות, הדתיות והחברתיות, שמצאו מקום בישראל בכל הזמנים; ב) רוב המאורעות החיצוניים מראשית ימי העם עד תום חייו המדיניים. ויש שאינם אלא פעולות של עמים אחרים ביחוסם לישראל: רדיפות, הגבלות, עלילות וכו׳, ההולכות ומתחדשות כמעט בנוסח אחד בכל הארצות מיום שגלינו מארצנו ועד עתה. הראשונים, שהם גופי היהדות מצד עצמם, צריכים להתבאר באוצרנו באופן שלם ומפורט, בעוד שהאחרונים, המתיחסים אל היהדות רק בתור סבות חיצוניות לאיזו מחזיונותיה הפנימיים, די שיסופרו בדרך כלל: תולדות כל אחד בכל הארצות ותולדות כלם בכל ארץ בפני עצמה, במדה מספקת להבנת רשמיהם ברוח העם וחייו.

אנשי השם, שקנו להם מקום מאיזה צד בתולדות היהדות, הם גם כן משני מינים. יש מהם שיוכלו להחשב באמת כחזיונות היסטוריים לעצמם, שנגלה בהם רוח העם באופן מיוחד או שפעלו עליו מצדם פעולה ניכרת; ויש שאינם אלא פרטים נכבדים מאיזו חזיון כללי, שהשתתפו בו רבים ביחד. בהסכם עם זה צריך האוצר להקדיש להראשונים מאמרים מיוחדים, המספרים חייהם ומעשיהם בפרטות, ולהזכיר את האחרונים בדרך קצרה, כל אחד במקום שידובר על אותו החזיון הכללי שהוא נחשב כחלק ממנו.

החכמות ה„חיצוניות“ והמלאכות היפות לא תפסו מקום גדול בחיי עמנו הלאומיים ברוב הזמנים, ועל כן יוכל ה„אוצר“ להסתפק בהשקפות כלליות על תולדותיהן בקרב העם מבפנים ומדת השתתפות בני ישראל בהשלמתן אצל אוה״ע.

ארץ ישראל היא מצד עצמה אחת הסבות הראשיות, שיצרו רוח ישראל בצורתו המיוחדת ושהגבילו מהלך התפתחותו בתקופתו הקדמונית. על כן יכנים ה„אוצר“ את ידיעתה הפרטית, הטבעית וההיסטורית, עם המפות והציורים הנחוצים.

העמים הקדמונים, מן המצריים והבבליים עד היונים והרומאים, וכן הדתות שיצאו ממקור ישראל, הנוצרית והמשולמנית, נמצאו בזמנים ידועים ביחס תמידי ועמוק עם רוח ישראל, פעלו עליו או נפעלו ממנו בדרכים שונים, על כן ראוי שיקדיש ה„אוצר“ לתולדותיהם וביאור תכונותיהם העיקריות מאמרים מיוחדים, במדה הדרושה להבנת היחס ההוא, המפיץ אור על כמה מחזיונות היהדות.

שרידי־קדמוניות צריכים למצוא מקום באוצרנו רק במדה שיוכלו להחשב כהארות מוחשיות על חזיונות היסטוריים נכבדים לנו״.

אחד העם.

עיקר, עיקרים.

עיקר, עיקרים.

§ 1 מובן המלה בהתפתחותה. השם הזה במובנו הטכני, שאנחנו משתמשים בו היום, מורה על איזו תורה עיקרית דתית, ודומה היא בזה להשם „דוגמה" (dogma) ביונית, שנכנס לכל שאר השפות ונמצא גם במדרש שוחר טוב במזמור קי"ה: דוּגְמָטוֹת, ולהשם „אצל" בערבית, שתרגומו הוא „שרש", שאף על פי שמובנו הקדום של השם היה מקיף גם ענינים שאינם דתיים, הצטמצם במשך התפתחותו למושג: עיקר דתי. ואולם השמוש במובן ההיקף הגדול לא פסק; ועל פי רוב ניכר זה מתוך הענין.

בספרותנו השתמשו במלה זאת במובנה הדתי כבר בתקופת התנאים, אלא שעדיין לא היה לה אותו הגון הטכני המיוחד. המבטא „כפר בעיקר" המצוי בספרות התלמודית קרוב הוא עדיין מאד למובנה המקראי של המלה: „ועת לעקור נטוע", שהוא בא בשמוש המהופך, המצוי גם במלה שרש שמשמש להיוב ולשלילה. ובמובנה החיובי נמצאה בויקרא כ"ה מ"ז: „או לעקר משפחת גר", כלומר, לשרש משפחת גר, לאחד מבניה. ובארמית: „עקר שרשוהי" בדניאל ד, י"ב; כ, כ"ג. מובן המבטא „כפר בעיקר", כפר בעיקרו של עולם, כלומר באלהים.

וגם בספרות של ימי הבינים עדיין לא התיחד השם „עיקר" על דעה דתית במובן טכני, אלא אצל סופרים אחדים. ר' סעדיה אינו משתמש גם בערבית במלת „אצל" במובן טכני ובמקום אחד בספרו „האמונות והדעות" הוא מגלה, שעדיין לא נתרחק משמוש המלה אצל חכמי התלמוד. ומתרגמו ר"י אבן תבון מדקדק לתרגם במקום זה „עיקר", אבל בכל ספרו אינו מתרגם „אצל" "עיקר" במקום שהכונה היא לעיקר דתי. — גם בחיי לא יחד עדיין את השם „אצל" להמובן הטכני, ומתרגמו משתמש במלות: פנות, שרשים, יסודות, בעוד שבמלת עיקר אינו משתמש אלא במובנה התלמודי. — אבן־עזרא משתמש במלת „עיקר" במובן „כלל", אבל גם במובן עיקר דתי. — רבי יהודה הלוי משתמש במלה הערבית „אצל" במובן „כלל" וגם במובן עיקר דתי, אבל מתרגמו הולך גם כאן לשיטתו ומשתמש במלת „שרש" ולפעמים גם „יסוד", אבל בשום מקום לא במלת „עיקר" במובן עיקר דתי. — הראב"ד, כנראה, השתמש גם הוא בספרו „האמונה הרמה" הכתוב ערבית, במלת „אצל", ומתרגמו הוא הראשון שהשתמש במלת „עיקר" במובנו הטכני. — הרמב"ם בפירוש המשניות משתמש הרבה במלת „אצל" במובן „כלל" ומכון בזה לכללי תורה־שבעל־פה, ומתרגמי המשנה הסדרים הראשונים זו דרכם לתרגם את המלה הזאת עברית „עיקר", בעוד שמתרגם הסדר האחרון רגיל הוא לתרגם „שרש" ואך במקומות מעטים מאד משתמש הוא במלת „עיקר". אבל הרמב"ם משתמש במלת „אצל" גם במובן „בעלי השרשים" (בעלי העיקרים הדתיים בקרב הערביים). מלת עיקר באה במובנה הטכני גם בתרגום פירוש המשנה וביחוד בפתיחה לפרק חלק. את העיקרים עצמם מסמן הרמב"ם במלה הערבית „אלקאעדה", והמתרגם משתמש במלת „יסוד". — ואולם הראשון, שיחד להמלה „עיקר" את המובן הטכני, היה הרמב"ם עצמו בספרו משנה תורה, אע"פ שהוא משתמש עדיין במלה זו גם במובנו הפשוט והתלמודי. ובמורה נבוכים משתמש הרמב"ם במלות „קאעדה—קואעד" (ברגיל), „אצל—אצול" (מעט מאד) לסמן דעות עיקריות בלי שום הלוק אם הכוונה הוא לדעות דתיות או פילוסופיות, יהודיות, או שאינן יהודיות, אמתיות או נפסדות. והמתרגם מתרגם להראשון „יסוד" או „פנה", ולהשני במלה „שרש" ופעם אחת במלה „עיקר". — וגם אחרי שהכנים הרמב"ם את המושג הטכני ביחוד לתוך המלה עיקר וכבר השתמשו בו במובן זה התורניים שאחריו, עדיין משתמש ר"ה קרשקש במלות: „יסוד", „פנה" ו„התחלה" ובמובן טכני

מיוחד: „פנה", „דעה", „סברא", אבל לא במלת עיקר. — המובן הטכני של המלה נתחזק מימות הר"י אלבו בספרו „עיקרים". ומתוך פירושו למלה זו, אם נותנים אנחנו לב גם לדבריו של הר"י אברבנאל בספרו „ראש אמנה", בצרוף מה שיוצא לנו מתוך הסקירה הקצרה על מהלך התפתחותה של המלה, באים אנחנו לידי מסקנא, שפירוש המלה „עיקר" במובן הטכני, שאנחנו משתמשים בו היום, הוא: אמונה שרשית, נעלה ומשונהת, שהתורה העיונית והמעשית של איזו דת תלויה בה.

תולדות העיקרים בישראל.

§ 2 היש עיקרים לדת ישראל?

השאלה: אם יש עיקרים לדת ישראל כבר נתחבטו בה חכמי ישראל הרבה, בימי הבינים ובימינו. בימי הבינים קבעו ומנו הפילוסופים הדתיים וביחוד הרמב"ם וגם איזה מן החכמים התורניים, עיקרים לדת ישראל מצד אחד, ומצד השני עמדה סיעה של חכמים תורניים, כגון הרדב"ז, אברבנאל וגם האר"י וסיעתו, אשר אמנם לא הכחישה, שהתורה מצוה להאמין בדעות ידועות, אבל החליטה, שאין חלוק בין המצוה להאמין במציאות אלהים ובין המצוה „גדלים תעשה לך".

בן־מנחם בספרו „ירושלים" מחליט, שאין היהדות מצוה להאמין, אלא לדעת ולהכיר, והוא בא לידי מסקנא: „על כן אין לה להיהדות העתיקה שום ספרים סימבוליים, שום עיקרי אמונה" (הוצאה ראשונה ברלין 1783, ע' 55). ובדברים אלו תלו עצמם כל מתנגדי העיקרים שבדורות החדשים, וכבר סתרו את דבריהם במאמריהם המצוינים בענין הזה חכמי דורנו לאֶוו, שכטר ומאיבום והראו שהמקרא והתלמוד מקפידים הרבה על האמונה, ודוקא במובנה הפשוט. ולא עוד אלא שהראו, שגם בן־מנחם בעצמו נסתבך בזה בסתירות וחזר מדעתו זו. ובאמת אי־אפשר להוציא מדבריו של בן־מנחם אלא שהיהדות אינה מקפדת על קביעת הדעות הדתיות בסגנון קבוע ועומד, וביחוד אינה מקפדת על אמירת נוסחאות קבועות. — ואולם יש להודות, שבן־מנחם היה נבוך מעט בשאלותיו ודבריו סותרים זה את זה. ויש בזה שני טעמים. האחד, מפני שבן־מנחם לא עסק בשאלה זו בכוונה ראשונה, ואך כשבא להשיב על דברי מבקרי החלק הראשון של הספר (שמתחלה יצא כדבר בפני עצמו בהקדמתו לספר „מקוה ישראל" של ר' מנשה בן ישראל ולא היה עוסק אלא בשאלה, אם יש לה להממשלה זכות לתבוע מאת פקידיה, שישבעו על סגנון־אמונה קבוע לפני התמנותם), שמצאו בו סתירה לתורת היהדות, היה אנוס לְסַגֵּן את השקפתה של היהדות ולצרפה לדבריו בענין אחר. והשני הוא, מפני שבן־מנחם בדורותיו רואה את תורת־היהדות באספקלריה של נצחיות, ובעוד שהוא דורש ארוכות בהתפתחות הכתב, הוא רואה את היהדות כאלו נולדה יום אחד, בלי שום התפתחות, בעוד שאם נזקקים אנחנו למהלכה האמתי של ההיסטוריה מתגוללים הדברים לפנינו דוקא ביחס מהופך: רוב המצוות המעשיות נהוגות היו בישראל קודם שהתחזקה בקרבם האמונה והדעת, וכל עבודתם של הנביאים היתה להעלות את המצוות המעשיות לקדושה ולהכניס לתוכן את האמונות והדעות; ובכל פעם שירדה האמונה בישראל וצריכים היו להתחזקות חדשה ולהתאמצות חדשה, בראו הנביאים או נושאי היהדות באי־כחם ספר חדש. — וכיון שבאנו לזה, הרי רואים אנחנו, שגם על השאלה הפורמלית עצמה, אם יש עיקרים לדת ישראל, צריך לדון מתוך השקפת ההתפתחות: מתנגדי העיקרים רגילים לטעון, שבדת ישראל חסרים סימני העיקרים, הידועים לנו מתוך הדת הנוצרית והדת המושלמנית. ובזה בודאי צדקו בטענתם, אלא שמתוך ההשקפה ההיסטורית זר היא הדבר, לקחת את סוף ההתפתחות לאמת־המדה בשביל תחלתה של אותה ההתפתחות. המושג „עיקר" התפתח בקרב היהדות מתוכה בתקופה העתיקה, וההתאבקות עם הרוחות המנשבות בתקופות המאוחרות לא גרמה אלא להתבררות והתעמקות, ואם גרמה גם לנטיות חדשות אינן אלא טפלות. ולא עוד אלא שהיהדות היא היא שבראה את המושג הזה ראשונה. האליליות אינה קנאית מטבעה, היא אינה מבקשת את האמת המוחלטת ואינה מדברת בשמה. אלילה אחת אינה צרה לחברתה, ומקום יש בכל היכל אלילי עתיק לכמה וכמה אלילים ואלילות. תורת היהדות היתה הראשונה, שבאה וקראה בשם האמת המוחלטת, ובזה בראה

גם את המושג „עיקר", כי תוכו ההגיוני של המושג עיקר הוא עצם תכנו של המושג אמת. ובכן, אם באים מתנגדי העיקרים ואומרים, שהיהדות אין לה עיקרים, מאחר שהדתות החדשות הוסיפו איזה סימנים חדשים טפלים על תכנו המהותי של המושג עיקר, עושים הם את הטפל עיקר ואת העיקר טפל. את השאלה הפורמלית צריך, איפוא, לסגנן כך: וכי באה היא היהדות בטענה, שתורותיה העיוניות אמת מוהלטת הן, וכל הכופר בהן הרי הוא פורש מתורת היהדות, או אינה באה בטענה זו והיא סבלנית כל כך, לשאת בגבולה כל דעה והפכה? — על שאלה זו בודאי אי אפשר להשיב אלא בחיוב, ואך אחרי שהשבנו כך על השאלה הראשית יכולים אנהנו להיות נזקקים גם להשאלה הטפלה, איך מתיחסת היהדות להתפתחות המאוהרת, אשר במרוצתה באו דתות הדשות וקבלו את תורת היהדות להלקים, הוסיפו סימנים הדשים להמושג עיקר וגם פחתו ממנו איזה מסימניו החשובים. — בשאלה זו בודאי צריך לעסוק, וכבר עסקו בה הכמינו בימי הבינים. וגם בזה אין אנהנו מודים לכל מה שאמרו כאן מתנגדי העיקרים. בן־מנהם אומר: שהיהדות אין לה ספרים סימבוליים. מה הם ספרים סימבוליים? — ספרים שמבארים את עיקרי האמונה הנוצרית (ביהוד הרו־מית) וקובעים להם סגנון עומד, ושנתקבלו מאת אחד האפיפיורים או מאת אחת הקונציליות. הסימנים המהותיים של הספרים האלה הם לפי זה: ביאור עיקרי האמונה ויפוי־כח מקובל בתוך הכנסיה הדתית. האמנם אין לה להיהדות ספרים כאלה? ומה היא התורה שלפנינו?

זו היא לשיטת בן־מנחם, ומתוך השקפתו המסורה. אבל גם גֵיגֶר, עובד נאמן במקצוע הבקורת ההיסטורית, בא בטענה נגד העיקרים בדת ישראל. והוכוח עם טענתו של גיגר השוב לנו ביהוד, מפני שהוכוח מתוך השקפה יסודית משותפת יתן בידינו ראשי־פרקים בשביל הסקירה ההיסטורית שלפנינו. גיגר אומר („צייטשריפט" 1. ע' 278): „כי היהדות אין לה עיקרים, כלומר אין לה יסודות־אמונה, שהוכרזו בפומבי לאמת נצחית, שאין לה בטול, על ידי איזו אספה, שהיה לה יפוי־כח והרשאה מאת הכלל, ושהכפירה או הספק בהם מוציאים את המכחיש בהם מתוך קהל הצבור הדתי, הסכמה בפומבי ממין זה לא היתה מעולם בקרב היהדות". — גם גיגר מערב, איפוא, סימן מהותי, יפוי־כח והרשאה מאת הכלל, בסימן טפל, האֶכּסקומוניקציה (ההוצאה מתוך הכנסיה). והנה היהדות, אמנם, אין לה אֶכּסקומוניקציה בידי אדם, היצונית, אלא יש לה אֶכּסקומוניקציה בידי שמים, פנימית, אבל העיקר הוא הסימן המהותי, שאספה שהיא באה לקבוע עיקרים, צריכה היא להיות באת־כחו של הכלל. ודעת גיגר היא, שהיהדות מעולם לא היתה לה אספה כזו. גיגר בודאי לא שכח בהעלם את העובדה, שבקרב היהדות העתיקה היו שלש אספות גדולות, העולות בפרסומן ובהרשאתן וביפוי־כחן על כל הקונציליות של הכנסיה הנוצרית: האספות בסיני, בימי יאשיהו ובימי עזרא. אלא שלפי דעת גיגר, המסכים בזה לבן־מנחם, האספות והבריתות האלו לא באו אלא לשם קבלת עול מצוות מעשיות. נגד הדעה הזאת מטעימים אנהנו את דעתנו, שכל הסקירה ההיסטורית הנוכהית מיוסדת היא עליה:

כל ערכן של המצוות המעשיות תלוי הוא בהכוונה, וכך הוא גם דעתו של בן־מנחם. אבל היהדות העתיקה לא בראה את המצוות הצירימוני־ליות כדי להכנים לתוכן כוונות המורות על דעות ואמונות השובות, כדעת בן־מנחם. היהדות עיקר כוונתה היא לתקן ולשכלל את החיים המוסריים; וכשם שהנביאים לא באו לברוא את מאורעות החיים, אלא מצאו את החיים כמו שהם במלא־מהלכם, והם לא באו אלא לתקנם בסדר מוסרי, כך מצאו גם את המצוות המעשיות, שהיו נוהגות והולכות מימי קדם, והרחיקו מהן בזרוע את כל מה שאי־אפשר היה להטותו לקדושה על ידי שנוי צורה, וצרפו וקדשו על ידי הכנסת כוונה מוסרית קדושה את הראוי והמסוגל לכך. וביהוד בתקופה העתיקה, שהגבול בין תפקידי החיים הטבעיים והדתיים אינו מדויק בה כל כך. הצוויים: „לא תרצה! לא תנאף!" בודאי באו במדה מרובה לשם אזהרה על רציחה וניאוף מתוך יראה דתית מעל רציחה וניאוף מתוך תאוה טבעית. תקון הדעת היא, איפוא, כוונה ראשית בכריתת הבריתות, שתורת היהדות נשענת עליהן. וכי בשביל שהקונ־ציליות החליטו על פי רוב את החלטותיהם מטעם

המלכים והמושלים, שהתכו בידם החזקה או בזרועם הנטויה את המחלוקת המטפיזית, שגם היא כשהיא לעצמה לא תמיד היתה לשם שמים — וכי בשביל כך גדול הוא כחם של הקונציליות מכחן של האספות הנזכרות? — ועוד בסמן טפל אחד תולה ניגר, כנראה מתוך דבריו, את ענין העיקרים: במחלוקת על דבר העיקרים. מתוך דבריו של ניגר משמע, שבתקופה היותר עתיקה אין לנו שום מחלוקת על דבר עיקרים בישראל. ולא עוד אלא שגם אחד ממליצי־העיקרים היותר גדולים שבדורנו, לאֶוו אומר: „מחלוקת על דבר העיקרים במובנה האמתי בודאי חסרה היא בקרב התקופה המקראית העתיקה" (געזאמעלטע שריפטען. ע' 153).

ואולם גם הסימן הטפל הזה אינו חסר בקרב היהדות העתיקה, אף על פי שאמנם המחלוקת לא היתה צעקנית כל כך כבקרב הכנסיה הנוצרית: אם קוראים אנחנו בעיון את ספרי הברית, שהיו ליסוד כריתת־ברית בשלש האספות החשובות, אז רואים אנחנו, שיש חלוקים דוגמטיים לא אך בין ספרי־הברית ושאר הספרות, אלא גם בין ספרי־הברית בינם לבין עצמם. ודבר זה עצמו הרי מבליט את ערכם בבחינת „ספרים עיקריים" (בשם „ספר עיקרי" אשתמש מכאן ואילך במובן „דאָגמאַטישעס דאָ־קומענט"). וכי באמת אנוסים אנחנו לדרוש מאת היהדות העתיקה, שתקרא את הספרים העיקריים בשם „ספרים סימבוליים", שעתידה היתה בתה לקחתו מיד האליליות העתיקה? — אמנם כן, השם „ספר הברית" קולע הוא יותר אל תוך תוכו של המושג „ספר עיקרי", הוא קולע אל מהותו של המושג: היהדות העתיקה יש לה שלשת ספרי הברית. ובכן נקרא את התקופה העתיקה, הראשונה: תקופת ספרי הברית. — הספר העיקרי הרביעי של היהדות הוא כלל הקריאות והברכות והתפלות, שנתקנו בימי אנשי כנסת הגדולה. כי גם כטענתם, שהיהדות אינה דורשת אמירת סגנון קבוע, אין מתנגדי העיקרים קולעים אל האמת בשלמות: היהדות מימי אנשי כנסת הגדולה ואילך באמת דרשה אמירה כזו, אף על פי שבתחלה לא תבעה זאת דוקא בסגנון קבוע ועומד. התקופה השניה היא, איפוא: תקופת אנשי כנסת הגדולה. הספר העיקרי החמישי של היהדות הוא המשנה, כמו שיתבאר להלן. התקופה השלישית היא לפי זה: תקופת המשנה. וגם אחרי המשנה, שאז פסקה תקופת הספרים העיקריים ביפוי־כח למפרע גם פסקה ההתהוות הענינית בגבול העיקרים, הלא לא פסקה ההתפתחות המושגית, הספרותית. התקופה הרביעית, מימות המשנה ואילך, היא: תקופת הוכוח הספרותי.

§ 3 התחלקות העיקרים.

והנה אם באים אנחנו להבחין את סימניהם המובהקים של העיקרים לפי התחלקות התקופות, מתבאר לנו עוד בהארה חדשה, עד כמה מיוסדת היא השקפתנו על התפתחות העיקרים בתקופה העתיקה: העיקרים של שלשת ספרי הברית הם עיקרים מהותיים, בעוד שהעיקרים שנוספו בשני הספרים העיקריים האחרונים שאינם מקראיים הם עיקרים היסטוריים. וההבדל שבין אלו לאלו הוא זה: עיקר מהותי יוצא באופן הגיוני ישר מתוך רעיונה היסודי של תורת היהדות. עיקר כזה, אם הוא נמצא בספר הברית, אנו חושבים אותו לעיקר מהותי של אותה התקופה. ואולם עיקר היסטורי הוא עיקר, שאינו יוצא באופן הגיוני ישר מתוך רעיונה היסודי של תורת היהדות, אלא השתלשל מתוך העיקרים המהותיים בהשתתפות גורם היסטורי, אי־רַציונַלִי, כלומר, בהשתתפות המאורעות ההיסטוריים, שהם גרמו לעיקר מן העיקרים המהותיים, שקבל סגנון חדש או נֻוָן חדש; ומטעם זה, כלומר, מפני שאינו בא בדין הגיוני ישר מתוך אחד מן העיקרים המהותיים וצריך להתהויתו לגורם מן החוץ, זכה לקיום בפני עצמו ונמנה לעיקר מיוחד בפני עצמו. — הגבלה זו אינה הגבלה אַפּריוֹרית מתוך תכנו ההגיוני של המושג „עיקר". לא, דבר כזה אי אפשר הוא, מפני שכל המושג עיקר מושג היסטורי הוא, ואי אפשר לדון על מושג היס־טורי מתוך ההגיון המפשט בלבד. אבל בכל היותו מושג היסטורי, הלא אינו יוצא מתוך הגדר ההגיוני, אלא שהגדר ההגיוני צריך הוא כאן לאשור מתוך הדוקומנטים ההיס־טוריים של אותה דת, שבה אנחנו דנים, והגבלה זו, שֶנָתַנו לעיקרי היהדות, יוצאת לנו מתוך הדוקומנטים ההיסטוריים של היהדות.

§ 4 העיקרים המהותיים. העיקרים של תקופת ספרי הברית הם:

א) מציאות אלוה רוחני יחיד בעולמו.

ב) הנבואה.

ג) בחירתו החפשית של האדם.

ד) שכר ועונש.

ארבעת העיקרים האלה יוצאים הם באופן הגיוני ישר מתוך רעיונה היסודי של תורת־היהדות, וגם מוטעמים הם בפירוש בכל שלשת ספרי הברית.

ה) מציאות המלאכים בבחינת ממַצעים בין אלהים והעולם.

הדבר תלוי בהשגת־העולם של האדם, אם עיקר זה יוצא באופן הגיוני ישר מתוך רעיונה היסודי של היהדות או לאו. יש השגה, שאי אפשר לה לצייר שום יחס ישר בין אלוה רוחני ובין האדם בלי אמצעות מלאך, ויש השגה, שהיא שואפת בטיסה ישרה אל מקור כל ההויה; ולא רק שאין לה צורך במלאכים, אדרבה, היא מרגשת במציאות המלאכים מחיצה בין נפש האדם ובין מקור הכל. אי אפשר, איפוא, לחתוך כאן את הדין על פי מופת הגיוני, ועל כן צריכים אנחנו לשאול את העדים ההיסטוריים. ובין העדים ההיסטוריים המכריעים יש כאן מחלוקת עמוקה. והמחלוקת על דבר עיקר זה הולכת ומבריחה את כל ההיסטוריה הרוחנית של היהדות, מימות ספר־הברית הראשון עד הסופרים הפילו־סופיים בימי הבינים. — ובזה, שאנחנו מונים את העיקר הזה לעיקר מהותי לדעת המאמינים בו, אנו מתכוונים להוציא מלבם של האומרים, שאמונת המלאכים חדרה לתוך היהדות במשך ההיסטוריה על פי גורמים היסטוריים.

ו) בריאת העולם.

העיקר הזה יש לו מקום מיוחד בין העיקרים המהותיים. הוא לא יצא בדרך הגיונית ישרה מתוך הרעיון היסודי, אבל כיון שנתגלה, הוא עצמו מעיד על מהותיותו. ולא עוד אלא שהוא מפיץ אור חדש על העיקרים המהותיים הראשיים, שקדמו לו בזמן. הוא מסיר את כל הספקות והמבוכות הכרוכים בהם ומקיף את כלם בבחינת בריח־התיכון, המקשרם בינם לבינם, ואת מקומו המיוחד הזה הכיר עיקר הבריאה, שאנו מיחדים לו גם שם מיוחד: עיקר מהותי־היסטורי, במשך כל ההתפתחות ההיסטורית, מימות התגלותו עד להסופרים הפילוסופיים המאוחרים. דומה הוא העיקר הזה לחוק הנדסי חדש. כל ההקדמות ההגיוניות כבר ידועות הן מאז, אבל איזה מאורע זמני גורם שיתגלה, ואז הוא מפיץ אור גם על החוקים הידועים מכבר.

§ 5 העיקרים ההיסטוריים. ובתקופה שאחרי ספרי הברית נוספו העיקרים האלה.

א) תחית־המתים.

ב) עולם־הבא, במובן שכר־ועונש אישי לאחר מיתה.

ג) משיח.

ד) תורה מן השמים.

ה) תורה שבעל־פה.

ואם מעלימים אנחנו עין מן העיקר מציאות המלאכים, מטעם שיתבאר, הרי לה להיהדות בימי חתימת המשנה חמשה עיקרים מהותיים וחמשה היסטוריים.

§ 6 עיקרים מעשיים. התורות החדשות לא הוסיפו ולא היה בידן להוסיף שום עיקר מהותי על אלה, שקבעה היהדות, אדרבה, הדת הנוצרית הכניסה גורמים היסטוריים גם לתוך העיקרים המהותיים של היהדות וגרמה בזה בטול עיקר הבחירה ועיקר שכר ועונש, כמו שיתבאר, והדת המושלמנית, אף על פי שהיא לא הכניסה גורמים היסטוריים לתוך העיקרים המהותיים במדה בולטת כל כך כהדת הנוצרית, גם היא בטלה את עיקר הבחירה. — ומזה יוצא לנו עוד חלוק יסודי אחד בין היהדות והדתות החדשות בענין העיקרים: הדתות החדשות יש להן מצוות מעשיות ידועות, שיש להן ערך עיקרים, כגון הטבילה וארוחת־הערב בקרב הדת הנוצרית, הצום בירח רמצן ועליה־לרגל למֶכָּה בקרב הדת המושלמית. וגם בקרב היהדות יש שתי מצוות מעשיות כאלו, שהיה להן במשך ההיסטוריה ערך עיקרים, והן המילה והשבת. החלוק שבין הדתות החדשות והיהדות הוא — שהדתות החדשות מטעימות את המעשה כשהוא לעצמו. כי לפי תורת החסד במסקנתה ההגיונית, אין לה להבחירה ולזכות־האדם התלויה במעשיו שום מקום. אלא שהכניסה לא עצרה כח להוציא את המסקנה

האחרונה הזאת, ואחת מן הדרכים לצאת מ„מבוכת הדוגמטיקה" („נאָטהלאַגע דער דאָגמאַטיק") הזאת היתה — לתת מקום להמאמין, שישתתף בהמעשה האחד הגדול, שפטר את כל באי־עולם ממעשים וזכיות, במעשהו של ישוע, שהקריב את עצמו לכפרת כל המאמינים בו. שהרי זהו מובנה של „ארוחת־הערב". — וגם עיקר התשובה, שגם היא עיקר מעשי הוא, בא הוא כעין פשרה בענין זה, אף על פי שבאמת אינו אלא מבליט את הסתירה. על הסתירות האלו לא התגברה הדוגמטיקה הנוצרית עד היום הזה, אבל זה ברור הוא, שלתוך העיקרים המעשיים הכניסה את מסקנתה ההגיונית של תורת־החסד, והקונציליון הפלורנטיני (שנתאסף בפירנצי בשנת 1439 ובא לעשות שלום בין הכנסיה המערבית והמזרחית) הכריע, שכח המעשה הקדוש הוא מתוך „המעשה העשוי" (opus operatum) ואינו תלוי בשום אופן בכוונתו ואמונתו של העושה. והוא הדין בשאר המעשים. כגון הטבילה והתשובה.

וכן הדבר גם בקרב האסלאם: את מאמר הנביא: „הקדריה המה האמגושים של הקהל הזה", פרשו כל המאמינים בעלי המסורה נגד דעתה של המֻעתַזִילָה, המיחסת את „הקדר" (הכח לעשות או להניח) אל האדם, ותורתה של האשעריאה על הבחירה דומה היא במהותה לתורת־החסד של הנוצרים (מו"נ, ח"ג, י"ז). ובאמת גם בקרב האסלאַם יחסו להמעשה כשהוא לעצמו ערך גדול גם בלא הכוונה (כוזרי, מ"א, סימן ב').

לא כן בקרב היהדות: המילה והשבת, שהיה להן במשך ההיסטוריה כמעט ערך עיקר, אינן חשובות כל כך משום המעשה שבהן, אלא משום הכוונה שבהן. וראיה לדבר — שהשבת בעצמותה אינה אלא שב ואל תעשה. ואם אמנם באה המצוה גם על קדוש שבת, הלא לא נצטוו בני ישראל על שום מעשה מיוחד, והרשות היתה ביד כל אדם לקדש את השבת על פי מעשה שבחר לו לפי רצונו. ובאמת בדורות התלמוד, אף על פי שהפליגו בגודל ערכה של מצות מילה, החליטו להלכה: „ערל לבו לשמים". — ועל כן אין אנחנו מונים את השבת והמילה והתשובה לעיקרים, מפני שהעיקר הוא הכוונה שבהן.

ואולם אף על פי שאין להמצוֹת המעשיות מילה ושבת ערך עיקרים בקרב היהדות, הרי יש להן ערך גדול בתולדות העיקרים בישראל, מפני שהבליטו את ההתיחדות הדתית של ישראל בתקופה העתיקה, ובהתחזקותה של ההתיחדות הדתית התחזקו גם העיקרים במובנם הקונפיסיונלי. ואף על פי כן אין אנחנו מונים את בחירת ישראל לעיקר, כמו שעשו חכמים אחרים (רבי יהודה הלוי בימי הבינים, ובימינו בן־מנחם והכרוכים אחריו). הבחירה במובן ההתיחדות הדתית קשורה היא, אמנם, בענין כריתת־ברית, אבל הבריתות הן המצע של מושג העיקר, אשר מצד הפורמלי שבדבר היסטורי הוא, והן הן התנאים ההיסטוריים להתפתחותו. ועל כן נתחיל את סקירתנו על התקופה העתיקה בביאור היחס שבין האוניברסליסמוס של הנביאים ובין ההתיחדות הדתית, ומזה יתבאר לנו מובנה של בחירת־ישראל ותפקידה בהתפתחות ההיסטורית.

§ 7 האוניברסליסמוס של הנביאים וההתיחדות הדתית.

הנביאים הקדמונים הקדישו את כל עבודתם וכל חייהם לאמת אחת גדולה, לרעיון סדר־העולם המוסרי. אלהים יחיד ומיוחד בבחינת מְצַוֶּה מוסרי — זהו מושג־אלהים של נביאי ישראל. הם שלחו את ראשית דבריהם אל עמם, אבל לא מפני שזו היתה מטרת שאיפתם, לחזק את אומת ישראל בהתיחדות דתית, אלא כוונתם ותקותם היתה, כי אחרי שיתחזק ישראל בתורתו יבואו גם העמים האחרים מעט מעט לידי קבלת עול מלכות שמים, עול המוסריות. — ואולם מצד שני העמיקו הבריתות את ההתיחדות הדתית, הן היו הטפוס הקדמוני של יסוד קונפיסיה. מתוך העיון בכתבי־הקודש יוצא לנו, שיחס שתי השאיפות האלו היה זה: בתקופות של ירידה דתית, ביחוד בימים שהיו ישראל שטופים בעבודה זרה, נעלם הרעיון האיניבֶרסלי של הנביאים ונתגברה השאיפה להתיחדות דתית. אמנם, גם הירידה המוסרית והמדינית היו גורמים בדבר, אבל הגורם הראשי היה המרי הדתי, עבודה זרה, וזהו הטעם, שעמוס (ג"א לערך), אשר בימיו לא היו ישראל שטופים בעבודה־זרה, כי באמת אין הנביא מוכיחם על העון הזה, הוא האוניברסליסטי היותר גדול שבנביאים. ישראל בשומרון, אשר להם נבא עמוס, היה עובד לאלהי ישראל. ואף על פי שדעתו של הנביא לא היתה נוחה מעגלי בית־אל

ודן והיו לו געגועים על ירושלים והמקדש היהידי, הלא בכלל שמר בית יהוא מה שקבל עליו, ואחרי שבער את הבעל מן הארץ, לא הזר אליו ישראל עד אחרי ימי עמוס. ועל כן היה עמוס מלא תקוה, שעם ישראל יוליך גם את שאר העמים לאלהי ישראל ולחיים של מוסריות, שהם המה כל תביעתו של עמוס בנבואותיו שבאו אלינו. והתקוה הזאת היתה לה התחזקות גם מתוך התנאים המדיניים שבאותם הימים. הימים ימי ירבעם בן יואש, שבהם ידו המדינית של ישראל היתה על העליונה.— ואולם לא ארכו הימים, ומיד בימי בן דורו הצעיר, הושע, כבר תמונה אחרת לפנינו: בזמן נבואתו של הושע (ג"א, ט"ו—ג"א, כ"ה לערך) נתפשטה מחדש עבודת־הבעל בישראל, והנביא הוצב להבות אש נגד נאפופי הבעלים ותזנותיהם. ובימיו גם הירידה המדינית גדולה היא מאד. בימיו, בימי המלך מנחם, בא פול מלך אשור על הארץ והיא היתה־לו למס. הושע ראה את כל הירידה האיומה בימי מנחם, פקחיה ופקח. המלוכה היתה בידי קושרים ומורדים, וישראל היה למס עובד. והעיקר היתה הירידה המוסרית והדתית: אלילי אשור אמרו לכבות את הזיק האחרון של אור רעיון־האחדות בישראל. ועל כן לא קמה רוח בהושע להלום את החלום הגדול והנעים של עמוס, שישראל ישוב לאלהיו ויאיר באורו גם לשאר העמים. מהלך ההיסטוריה בא וטפח להתקוה הזאת על פניה. כי איככה יהלמו על התפשטות רעיון־האחדות בתוך העמים, אשר התנועה ההיסטורית הביאה אותם לידי נגיעה עם ישראל, בשעה שישראל מבטל את מציאותו הלאומית־הדתית, וגם רעיון־האחדות עצמו בסכנה הוא, אחרי שאלילי העמים באים ונעשים צרים לו? ועל כן התקוה האוניברסלית שבנבואותיו של עמוס, אין לה זכר בנבואותיו של הושע. הושע פרטיקולרי גמור הוא. הוא מזהיר את ישראל, שלא יבקשו שום נגיעה את העמים, כגון אשור ומצרים, כי בנפשם הוא הדבר הזה. והושע לא אך מתרחק הוא מן התקוה האוניברסלית של עמוס, אלא יתר על כן: הוא שואף להתחדשות ההתיהדות הדתית. הוא רואה את ברית סיני, את הברית הראשונה בין ישראל לאלהיו, כאלו הופרה, ואת ספר הברית הראשון כאלו נעשה מטבע שנפסלה. הנביא משתוקק לברית חדשה והוא מנבא עליה, כבר הוא רואה אותה ברוחו הסוערת.— ועוד נביא אחד, אשר, לפי השערתנו מתוך בקורת ספרותית, נבא בימים האלה, בעל הנבואה בזכריה י"א וי"ג, ז"ט, מתיאש מברית אוניברסלית בין אלהים וכל העמים, ובסגנונו של בן דורו הגדול ממנו בשנים וברוח, בסגנונו של הושע, משתוקק גם הוא לברית חדשה ומנבא עליה.

כך היה מצב הדברים בממלכת ישראל טרם שבאה עליה ההריסה התכופה והפסיקה את כל האפשרות להתפתחות במובן ברית חדשה. אבל מצד השני היה בזה גם גורם חשוב לענין התפתחות המאורעות בנטיה מכוונה להברית השניה: אחרי התחלקות הממלכה לשתים כמעט לא היתה שום תקוה לכריתת ברית חדשה בכח מחייב כללי, אחדותי. כי בודאי אי־אפשר היה להביא את כל המכריעים בדבר בשתי הממלכות לידי ההסכמה הדרושה לכריתת ברית חדשה המקפת את כלל ישראל. ואילו התגלגל הדבר לידי כריתת ברית מיוחדה בכל אחת הממלכות, אז קרוב הדבר לודאי, שהפרוד בין ישראל ויהודה היה מתעמק עד להתנכרות גמורה. וביחוד אחרי שספר־הברית השני ביהודה התנגד בעיקר־אמונה חשוב לספר־הברית הראשון, שהיה משותף לשתי הממלכות; והעיקר הזה היה דוקא היסוד, אשר הויתה הדתית המיוחדה של ממלכת ישראל היתה בנויה עליו, והנושאים המכריעים בדבר היו מתכוונים בהרחקת העיקר הזה גם לבטול כל אפשרות להתיסדות מלכות־ישראל מיוחדת בעתיד. אבל עכשיו, אחרי חורבן ממלכת ישראל, שהנשארים בארץ היו סמוכים בחייהם הדתיים על האפוטרופסים שביהודה, כשהתפתחו המאורעות ביהודה עד לכריתת ברית חדשה, לא היתה שם אלא התנגדות ספרותית, כמו שיבוא, וזו אפשר היה לנצח, אם אמנם לא לגמרי. והתשוקה להברית החדשה כבר התחילה ביהודה בימי חורבן ממלכת ישראל. אמנם, הנביאים הראשונים ביהודה, ישעיה (ג"א כ' לערך), ובן־דורו הצעיר מיכה, בכל היותם אוהבים את עמם והפצים בגדולתו וכבודו המיוחד, היו חולמים חלום אוניברסלי גדול, שעל ידי ישראל יבואו כל העמים להכרת האמת. אבל לא דרשו מן העמים, שילוו אל עם ישראל על ידי איזה מעשה חיצוני.

ולמרות כל ההשחתה המוסרית שבקרב יהודה בימים ההם, ולמרות מה שגם תאות עבודה־זרה התגברה בעם, חזקה היתה תקותם האוניברסלית של הנביאים. ובזה יש חילוק בכלל בין נביאי יהודה לנביאי ישראל. נביאי ישראל התנבאו לעם, שנתרחק ממרכזו, והיה דומה בעיניהם לאילן שנתנלו שרשיו, שכל רוח מצויה באה והופכתו. לא כן נביאי יהודה; הם האמינו בעמם, שסוף סוף תנצח האמת בקרבו ותצא ממנו אורה לכל העולם. ובימי חזקיה, שכבר התחיל לבער את הגלולים מן הארץ והכין בזה את הברית החדשה, וביחוד אחרי מפלתו של סנחריב (נ"א, ס'), בודאי התגברה והתחזקה התקוה הזאת בלב הנביאים, אשר ישעיה הוא ראש־המדברים שלהם. אכן המציאות באה וטפחה להתקוה הזאת על פניה. אחרי מלכות חזקיה באה מלכותו הארוכה של מנשה, ובני יהודה היו שטופים בעבודה זרה במדה שלא שערוה גם במלכות ישראל. מכל התקופה הארוכה הזאת אין לנו כמעט שום נבואה; אבל מיד אחרי התחדשות הנבואה בימי יאשיהו, שהתחילו לנבאות צפניה וירמיה, רואים אנו שנוי גדול, שהיה הולך ומתגלגל בתקותיהם האוניברסליות של הנביאים שבאותם הדורות: בנבואותיו של צפניה שומעים אנחנו עדיין את הֵדָה האחרון של התקוה האוניברסלית בסגנונו של ישעיה. אבל המאורעות ההיסטוריים היו חזקים מתקותו הנעלה של צפניה. כל התנאים ההיסטוריים היו ממהרים את תנועת הגלגל כלפי כריתת הברית הגדולה בשנת שמונה עשרה למלכות יאשיהו (נ"א, קל"ט). אחרי הירידה האיומה בימי מנשה ואָמון בנו, בתחלת מלכות יאשיהו, היתה ראשית שאיפתם של הנביאים, לחזק את תורת היהדות על ידי איזה מעשה גדול, שיש בו כדי לעשות רושם חזק ועמוק. השאלה: מה לעשות? מצאה את תשובתה בנקל. השאיפה לברית חדשה של נביאי ישראל היתה גם בלב נביאי יהודה. וכאן היתה עוד סבה מיוחדת לזה. נושאי היהדות שביהודה ובראשם הנביא ירמיה והמלך יאשיהו, באו לידי ההכרה, שכל המרידה הדתית, שתמכה את המרידה המדינית של עשרת השבטים בשעתה, ואשר גם ביהודה השחיתה כל חלקה טובה בישראל, וביחוד התאוה לפסלים וצלמים, שהתגברה כל כך בימי מנשה, יש לה סמך בספר־הברית הראשון. ובכן היו יודעים, מה השעה צריכה: ברית־חדשה על יסוד ספר־ברית חדש. והנביא ירמיה הוא היה המניע את גלגלי ההיסטוריה הרוחנית בימים ההם. הוא סבב בכל ארץ יהודה וקרא את דברי ספר־הברית החדש. והברית החדשה הזאת הכרזה גם בכל ארץ ישראל, ובאזני כל העם, שנתאסף בימים ההם לתוך ירושלים לעשות את הפסח. וכל העם קבלו עליהם את הברית החדשה ואת דברי ספר־הברית החדש. ובזה התחזקה והתעמקה ההתיחדות הדתית. אמנם, הנביאים לא חדלו להלום את חלומם האוניברסלי הגדול, וגם ירמיה עצמו הוא בכלל זה; אולם מובנו של הדבר כבר נשתנה.—עתה היא התקוה— שיבואו הגוים ויתקבלו לתוך עם ה', ולזה היו דורשים הודאה באלהי ישראל בפירוש (ירמיה י"ב, י"ד, י"ז; ועיין גם רות א', ט"ז; וגם ירמיה י"ז, י"ט שייך הנה).—ואולם גם בצורתה זו הולכת התקוה האוניברסלית ונחלשת יותר ויותר, ובמדה שהיא מתקיימת, היא מקבלת צורה יותר נאותה להתיחדות הדתית: המפלה המדינית הממשמשת ובאה והתגברותה של תאות עבודה־זרה, שקבלה צורה איומה דוקא בשעת החרבן, משקיעות לפי שעה את הרעיון האוניברסלי לגמרי, ובמקומו באה שאיפה לברית חדשה ולנצחון ישראל בפני הגוים. ירמיה עצמו רואה את ברית יאשיהו כאילו הופרה על ידי ישראל בהתמכרם לעבודה זרה, והוא הוא הראשון להשואפים לברית חדשה, ואחריו — יחזקאל (שבכלל לא היתה דעתו נוחה מברית יאשיהו, כמו שיבוא), ושניהם מתאחדים בימים האלה בהרעיון, שה' יכרות ברית חדשה עם בית ישראל, ותשועת ישראל תפיל אימה ופחד על הגוים, ויקדש שם ה' המחולל עתה בגוים. וביחוד יחזקאל התרחק מאד מן התקוה האוניברסלית. בכל נבואותיו, שנבא בגולה לפני החורבן ולאחריו, אין שום זכר לאותה התקוה הגדולה.—ויתר על כן: בתחלת ימי הגולה, בימי גלות יהויכין, בשעה שהסכנה, שהגולים יתערבו בגוים וילמדו ממעשיהם, היתה גדולה מאד, צמחה ההשקפה הקיצונית, שזהו „חלק" הגוים, לעבוד לכל צבא השמים ולהתמכר לכל תועבות הגלולים. והתרחקות זו מתקות הנביאים הראשונים הולכת וגדולה כל כך בתחלת הגלות, עד שנביא אחד אומר בהתנגדות גלויה לנבואתם של ישעיה ומיכה (ישעיה ב', ב'—ד'; מיכה ד',

א׳–ג׳) כדברים האלה: „כתו אתיכם להרבות ומזמרותיכם לרמחים – יעורו ויעלו הגוים אל עמק יהושפט (לא לציון!) כי שם אשב לשפוט את (לא בין!) כל הגוים מסביב" (יואל ד׳, ט׳–י״ב).

זאת היתה ההשקפה השוררת בימי צרה ומצוקה. ויהי בסוף ימי הגלות, בימי הזרת הגלגל אחרי אשר הופיע כורש על הבמה, ותקות הגאולה, שהיתה חיה בלבם כל הימים, התחילה ללבוש צורה ממשית, – אז התעוררה גם התקוה האוניברסלית הגדולה של הנביאים הראשונים והדשה את נעוריה. ובאמת הדשה היתה. התקוה העתיקה קבלה תוכן הדש ומובן הדש. התקוה האוניברסלית כבר ספגה אל תוכה את תוצאת ההתפתחות ההיסטורית של מאתים שנה האהרונות. ישראל יהיה „לאור גוים" על ידי היותו „לברית־עם" (ישעיה מ״ב, א – ז). הנביאים שבימים ההם עד עזרא שאפו לברית הדשה. ישראל ישאר בהתיהדותו הדתית, והעמים הבאים ליכנס תחת כנפי השכינה צריכים לקבל עליהם גם מצוות מעשיות ידועות, כגון שבת ומילה, ובתקופה היותר קרובה לעזרא דרשו עוד מצוות מעשיות אהרות, בקצור: נביאי הימים האלה דרשו, שהעמים יתיהדו או יתגיירו, שיקבלו עליהם להוג את הג הסכות (זכריה י״ד, ט״ז) וכדומה. ואולם תביעה זו אינה אלא הפלגה ואין אנהנו מבינים את ענין הדבר על בוריו, אבל התביעה של מילה ושבת יש לה עדיה בכל השארית הספרותית של אותה התקופה. ושתי המצוות המעשיות האלו היו לאותות־הברית של הברית ההדשה, ברית עזרא, אשר עליה מיוסדה תורת־היהדות עד היום הזה. וכל כך הפליגו בהתיהדות הדתית, עד שדרשו את הרעיון האוניברסלי כמין תקוה רחוקה, בעוד שבהוה היו מרחיקים מישראל גם גרים גרורים, כדי לטהר את זרע הקודש ולשמור את תורת היהדות בטהרתה. — זו היא מסקנת ההתפתחות בתקופת ספרי הברית: שני מובניה של בהירת ישראל קיימים הם, האהד, ההתיהדות הדתית, בהוה, והשני, האוניברסליסמוס, בתקוה רחוקה לעתיד. העיון האוניברסליסמוס לא כלה לעולם מקרב היהדות, אם אמנם פשט צורה ולבש צורה, אבל הוא אינו אלא גורם יהוסי, ההולך ומשתנה עם התנאים ההיסטוריים. — ובזה כבר הכרנו את תנאיהן ההיסטוריים של כל שלש הבריתות.

§ 8 ספרי־הברית.

לפי דעתו של רבי, מסדר המשנה (מכילתא יתרו, בהודש פ״ג), היה ספר־הברית הראשון מקיף את כל המצוות, אבל לא ספורים. הדעה זו אינה רהוקה כל כך מדעתם של המבקרים ההדישים. וגם בנוגע לספר הברית השני היתה מסורת ביד ההכמים, שספר הנמצא במקדש בימי יאשיהו, שהיה לספר הברית, הוא ספר דברים, ובעיקר הדבר זו היא גם דעת המבקרים, שאנהנו קבלנו אותה ליסוד הקירתנו. ולפי מסקנת המבקרים ספר־הברית הראשון היה מקיף: שמות כ׳ ב׳. ד׳–י׳. י״ב–י״ז בצרוף כ׳, כ״ג–כ״ג. ל״ג; והשני: דברים ה׳–כ״ו בצרוף כ״ח. תהלת ספר דברים וסופו וגם כ״ז הם הוספות מאוהרות, אבל נכתבו ברוח הספר הקדום. וגם זה מוסכם הוא, שהחוקים והמצוות שבספר דברים, אף על פי שהם מתאימים לתנאי־היים יותר מפותחים, בנויים הם כמעט כלם על ספר־הברית הראשון. ועיקר הדושו של ספר דברים הוא – שהוא מעמיק ומסביר את הדעות והאמונות, שכל התורה מיוסדה עליהן. הלא זו היתה תעודתו של ספר־הברית השני — לדהות את ספר־הברית הראשון, שהיו לו ערך ויפוי כה כל כך גדולים, ולרשת את מקומו החשוב. — ואולם את ההשקפה הרגילה כמעט אצל כל המבקרים, שכל העובדות האלו ספרותיות הן ממקורן, וכמעט אך על פי מקרה זכה ספר־הברית הראשון ואהריו ספר־הברית השני לערכם ויפוי־כחם, אי אפשר לקבל בשום אופן. כל המהלוקת וכל ההשערות על דבר סדורו האהרון של ספר דברים ועל דבר מסדריו אפשרות היו, אך מפני שהמבקרים לא ירדו לסוף ערכו של כל המעשה הגדול של כריתת־ברית בכלל וכריתת־הברית בימי יאשיהו בפרט. לעומת כל ההשערות בענין זה צריך להטעים: סדורו האהרון של ספר דברים לא היה ענין ספרותי פרטי, אלא ענין צבורי גדול ונכבד, שנעשה בהסכמתם והשתתפותם של נושאי היהדות המיופים שבאותו דור, וירמיה היה הרוה ההיה בכל התנועה הגדולה הזאת. — ועד כמה נתכוונו ביהוד להתבררות

הדעות העיקריות בספר־הברית השני. דבר זה יוצא לנו מתוך סדורו הפנימי: בהתאמה להסקירה ההיסטורית של כריתת־ברית לפני עשית העגל והתחדשות־הברית לאחריה, יש כאן שתי פתיהות (ה–ה, ט–י״א), אשר כל אחת מהן מבארת אותם העיקרים, שהתורה מיוסדה עליהן: ה׳ מבאר את עיקר מציאות השם ועיקר הנבואה; ו־ה — עיקר שכר־ועונש, מתוך העבר ועל פי הבטחות והתראות לעתיד; ומסיים בהטעמה מיוהדת של עיקר הבהירה (ה׳, י״א — י״ד). וכן הפתיהה השניה: ט׳ מזכיר את עון העגל נגד העיקר הראשון; י׳—את התחדשות הברית על פי הנבואה; י״א — את עיקר שכר ועונש מתוך העבר ועל פי הבטחות והתראות לעתיד; והוא מסיים בהטעמה מיוהדת של עיקר הבהירה (י״א, כ״ו וכו׳). ואם מדקדקים אנהנו היטב בהפרקים החוקים י״ב–כ״ו, רואים אנהנו, שסדרם מכוון הוא אל סדר־העיקרים שבארנו. ולסיום כל הספר באה התוכהה כ״ח: ההבטחה וההתראה, שהן הן מהזקות את העיקר שכר ועונש, אשר רוב החוקים תלויים בו, בלב השומעים. כי גם כל החוקים הנוגעים לעונשי בית־דין וקנסות, ובהיקף יותר גדול — גם דיני ממונות תלויים הם בעיקר שכר ועונש. כי, אף על פי שספר דברים מטעים מאד את האהבה, הלא יודעים היו את לב האדם, שהעיקר שכר ועונש הוא הפועל היותר הזק ומניע כל המעשים. האהבה היתה תביעה אידיאלית, אבל העיקר שכר ועונש הוא היסוד, שהכל בנוי עליו, ואך מתוך הבטהות והתראות, היורדות ונוקבות עד למצפוני כליות ולב, היו יכולים לקוות, שדבריהם יעשו פרי. ועל כן האריכו מאד בעיקר שכר ועונש בפתיהות ובסוף. ובהלק החוקים מובן הדבר, שהדינים מן המין הזה מרובים הם בו, מפני שהם מקיפים את כל עניני ההיים והודרים אל תוכם. — זה בנוגע לשני ספרי הברית הראשונים. ואולם על אודות היקפו של ספר־הברית השלישי אי אפשר לנו עדיין להחליט כאן דבר. שאלה זו תלויה היא בסימנים היוצאים מתוך התפתהות העיקרים מברית לברית, והתפתהות זו היתה סובבת מברית הראשונה לשניה על ציר עיקר מציאות המלאכים ומברית שניה לשלישית על ציר עיקר בריאת העולם, ועל כן צריך לסלק מקודם את השאלות האלו.

§ 9 עיקר מציאות המלאכים.

ראינו, שספר הברית השני ספג לתוכו את ספר־הברית הראשון; ודומה הוא ספר־הברית השני להראשון גם בזה, שהוא מסיים ב„תוכהה", מה שלמד מן הסיום בתוכהה שבספר־הברית הראשון (שמות כ״ג, כ׳–ל״ג). וכבר הכירו המבקרים, שדוקא הפסוקים האחרונים הם הם המטביעים על הספר את הותם תכניתו של ספר־ברית. ומה תגדל התפלאותנו, שדוקא התו היותר בולט שבסיום זה נשמט בספר דברים. התוכהה שבספר הברית הראשון מתחלת: הנה אנכי שולה מלאך לפניך לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום אשר הכינותי. השמר מפניו ושמע בקולו אל תמר בו, כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבו (כ״ג, כ׳–כ״א). — והנה כל ענינו של המלאך הזה, שבני־ישראל מהויבים לשמוע בקולו, להשמר שלא ימרו בו, מפני שביהו להיות נושא פשעים בכה השם אשר בקרבו — כל ענינו של הנמצא החשוב הזה, שהיה למרכזה של הברית הכרותה בין אלהים וישראל, נשמט לגמרי מן התוכהה שבספר דברים, ואין שום זכר לו! ויתר על כן: בכל ספר דברים בכלל, גם בהיקפו המסור לנו מאבותינו, אין שום זכר להמלה או המושג מלאך! ועובדה זו, אף על פי שאינה אלא סימן שלילי, גם כשהיא לעצמה כבר מקרבת לנו את ההשערה, שיש כאן הלוק עיקרי בין שני ספרי־הברית הראשונים. וכיון שהגענו לידי כך רואים אנהנו שלא רק בשתיקה, אלא גם בהתנגדות גלויה ומפורשת מבטל ספר דברים את הנאמר על דבר המלאך בספר־הברית הראשון: „כי יביאך ה׳ אלהיך אל הארץ, אשר אתה בה שמה לרשתה, ונשל גוים רבים מפניך: ההתי והגרגשי והאמורי והכנעני והפריזי והחוי והיבוסי, שבעה גוים רבים ועצומים ממך. ונתנם ה׳ אלהיך לפניך והכיתם,— ההרם תהרים אותם, לא תכרת להם ברית ולא תהנם— מזבהותיהם תתוצו ומצבותם תשברו" (דברים ז׳, א׳–ה׳). הדבר גלוי הוא, שהפסוקים האלה בדברים בנויים המה על הפסוקים בשמות (כ״ג, כ׳–ל״ב), ואי־אפשר לספק, שהדברים: „כי יביאך ה׳ אלהיך" מכוונים הם כנגד: „הנה אנכי שולה מלאך — להביאך" בהתנגדות גלויה, וכן „ונשל

גוים רבים — ונתנם ה׳ אלהיך לפניך״ כנגד: „כי ילך מלאכי לפניך והביאך״. ולא במקום הזה בלבד, אלא בכל מקום־כושר מטעים ספר דברים את דעתו זו נגד ספר־הברית הראשון, שאך „ה׳ אלהיך״ הוא הוא המוציא והמביא, וכמעט שאנו קוראים בין השטים: „הוא ולא מלאך!״ (עיין שם כ״א; ה׳, ט״ו; ט׳, ג׳ ביחוד „הוא״ כ, ד; כ״ג, ט״ו; ועיין גם י״א, כ״ג, כ״ט וי״ב, כ״ט). וגם בההוספות המאוהרות שבספר דברים בולטת התנגדות זו בכמה מקומות (עיין א׳, ל׳. ל״ג; ב׳ ז; ל״א, ג׳, ו׳, ח׳)— ואם מוסיפים אנחנו להקור על יסוד הכרתנו זו במהלך המאורעות ובהדם הספרותי בכתבי הקודש, אנו רואים, שהתנגדות זו, התנגדות למציאות המלאכים בבחינת אמצעים בין ישראל לאביהם שבשמים, היתה עומדת במרכז כל התנועה הגדולה הזאת, שנתתמה לעת עתה בכריתת ברית הדשה.

והתנועה הגדולה הזאת מצאה את מבטאה בשני אופנים: א) במאורעות נכבדים, ב) במחלוקת ספרותית.

א) המאורעות: בספר־הברית הראשון לא נאסרה אלא עשית „אלהי מסכה״, אבל לא עשית כל תמונה. אדרבה, מצוה היתה לעשות כרובים במקדש, מפני שהם היו רומזים להמלאכים (עין מורה נבוכים ה״ג, מ״ה). ואם בממלכת ישראל עשו עגלים היה גם להם על מה לסמוך, כי הכרובים היו להם לפי ציור, שהוא מצוי גם במקרא: „פני שור״ ו„כף רגל עגל״ (יחזקאל א׳ ו׳). ולא אך בבית־אל ובדן עשו צורות מלבד הכרובים, אלא גם בירושלים, במקדש שלמה, היה נהש־הנהשת, שגם הוא היה תמונת „שרף״, והכרובים גם הם היו „נוצצים כעין נהשת־קלל״; וישעיה רואה את המלאך בדמות שרף (ו׳, ו׳— י׳) ובזה היה פתה פתוה לכל מיני התמונות והפסלים והצלמים וכל תועבות הגוים — , את הכל אפשר היה להביא לתוך המושג „סמל־המלאכים״, ורעיון אהדות־אלהים לא היה יכול להאיר באור הטהור, את זאת הכירו הנביאים, ביחוד ביהודה, אבל ברובם הם עצמם היו מאמינים במלאכים ובתפקידם — להיות ממצעים בין ישראל לאלהיו. וגם אותם, שנטו לאט לאט מדעה זו, לא היו מעיזים לפגוע באמונה זו, מאהר שהיתה צרורה והתומה בספר־הברית. ואולם, אחרי שנתגברה בימי אחז תאות עבודה־זרה, והמלך הכניס את כל תועבות הגוים למקדש ה׳, הכירו נושאי היהדות שבדורו של הזקיה, כי עת לעשות לה׳, והזקיה כתת את נהש־הנהשת, את סמל השרף, ולזה בודאי הסכים גם ישעיה, אף על פי שהוא עצמו (לכל הפחות בתחלת ימיו) היה מאמין במלאכים. ואולי כבר היו הושבים מהשבות גם על דבר הכרובים, אבל לא קמה בהם רוח לפגוע בשומרי הארון, שבו היה מונה ספר־הברית, שהעיד עליהם.— ויהי בימי מלכות מנשה, אחרי שראו הנביאים את „פסל האשרה״ בבית ה׳, נוכחו לדעת, שישראל לא יעבוד את אלהיו על טהרת הקודש עד שיגדעו כל האשרים וישברו כל המסכות ויבערו כל תמונה וכל פסל מתוך מקדש ה׳. כי מה גדלה הפעולה המעוררת את הדמיון, שיצאה מתוך הכרובים האלה! עוד כאלף שנים אחרי התקופה שאנו עומדים בה, מאות בשנים אחרי הורבן בית שני, עדיין היו הכרובים למקור גרוי הדמיון ההורס לצאת מתוך גבול הלאות האנושית ולהוריד את הכה האלהי מתוך שמי־שמיו של המושג הטהור להוג שכלו של האדם הכלוא בסוגר הבשר והדם (בבלי, יומא, נ״ד, ע״א). ועל כן, בימים הגדולים ההם, בימי כריתת הברית בזמנו של יאשיהו, החליטו נושאי היהדות לעשות את הצעד האהרון המכריע: לשלוה יד בהכרובים ובהארון ולהונם בגניזה: מסורת עתיקה היא ביד הכמינו, שיאשיהו גנז את הארון ואת הכרובים ואת הלוהות (עיין משנה שקלים פ״ו, משנה יומא ובגמ׳ שם בבלי נ״ג־נ״ד ובהוריות י״א־י״ב). והדבר הזה מרומז באמת בכתוב, שהביאו ההכמים, בדברי יאשיהו ללוים, שגם הם היו באותה העצה הרצויה (ד״ה ב׳ ל״ה, ג): „ויאמר ללוים המבינים לכל ישראל (כלומר: שקראו באזניו את ספר הברית) הקדושים לה׳ (כלומר: לה׳ בלי אמצעות מלאך, עיין דברים ג׳, א־ו׳: כי עם קדוש אתה לה׳ אלהיך): תנו (כלומר: גנזו) את ארון הקודש בבית, אשר בנה שלמה בן דוד מלך ישראל, אין לכם משא בכתף (כלומר: הארון לא יצא עוד למלהמה), עתה עבדו את ה׳ אלהיכם ואת עמו ישראל״ (כלומר: בלי שום אמצעי) — המעשה המכריע הזה של יאשיהו נעשה בלי ספק בהסכמת הנביאים שבאותו דור, וכנראה היה גם בין הנביאים של התקופה

הקודמת מי שהתנגדו בכל אופן לערכם הגדול של המלאכים בספר־הברית. כן, למשל, גם בנבואותיו של עמוס אין זכר להמושג מלאך. ואולם זה ברור הוא, שהנביאים שבאותו הדור הגדול, שאנחנו עומדים בו, אשר צפניה וירמיה המה ראשי־המדברים שבהם ובאי־כחם, בודאי התנגדו לערכה העיקרי של אמונת מציאות המלאכים, ואולי גם התנגדו לגמרי וכפרו במציאותם. כי לא רק אין זכר להמושג מלאך בנבואותיהם –, עובדה, שהיא מוכיחה הרבה ביחוד בנבואותיו של ירמיה, המרובות לפי ערך, אלא יתר על כן: הם, כפי הנראה, השתדלו לעקור אמונה זו מלבו של העם; וירמיה היה המוציא והמביא בכל הענין הגדול הזה. הוא הודיע לעם בנבואה מיוחדת שזהו רצונו של מקום, שלא יהיה עוד ארון במקדש (ג', ט"ז). — ועל ידי המעשה המכריע הזה, שהביא גם את אסור הצורות בהחלט, הניח גם את היסוד להויות לאחדותו של עם ישראל; וכבר רמזו על זה, שהיסוד הדתי של מלכות ישראל היה שנוי הצורות לשם סמל המלאכים. ומחלוקת זו, כלומר, המחלוקת בין כרובים לעגלים, מקורה, כנראה, ביציאת השמש ממזל תאומים למזל שור (כאלף ר"ס). הכרובים הם לפי המנהג הבבלי, בתקופת־התאומים, והעגלים, לפי השבון החדש של המרבי (אמרפל?) לתקן את הלוה לפי המצב בתקופת־השור (תהלים ק"ו, כ': „בתבנית שור", ובמכילתא בשלה, פ"ו „בשור של מעלה", ואולי גם בברכת יוסף בדברים ל"ג, י"ז, שהיא הוספה מאוחרת: „בכור שורו הדר לו"), ואפשר הדבר שאחרי קע"ה שנים להתחלקות הממלכה, שאז יצאה השמש ממזל שור ונכנסה למזל טלה בערך ב"א תתק"ס), העמידו במקדשי ישראל גם את ה„שעירים" הנזכרים במקרא (ד"ה ב' י"א, ט"ו; ועיין גם ויקרא ט"ז וי"ז, ז). וכנראה גם תקון השבון החדשים של ירבעם בן נבט (מלכים י"ב, ל"ב, ל"ג) תלוי ביחס־הענינים הזה.

ב) המחלוקת הספרותית: לפני ברית משנה־תורה רואים אנחנו את מעשה העגל במרכזו של הוכוח, המסורת, שישראל הפר ברית מיד אחרי ברית סיני ועשה לו „מסכה" ואחר כך התחדשה הברית, עתיקה היא מאד והיתה שגורה בפי הסופרים בישראל וביהודה.

ואולם יש הבדל גדול בין נוסח הספור בישראל לבין אותו שביהודה. הסופרים משני הצדדים נתכוונו לבסס את ההוה שבגבולם על העבר המשותף. בישראל היו מספרים, שישראל אחרי ברית סיני עשה „מסכה" סתם (ואולי אמרו, שעשה כרובים?), ואהרן אבי הכהנים שבירושלים, עשה את המסכה, הלוחות לא נשתברו, ואחרי מעשה־המסכה נתחדשה הברית על יסוד ספר הברית הראשון בלי שום שנוי, ביחוד לא נדחה המלאך ממקומו החשוב. אבל לפי הנוסח שביהודה עשו ישראל „עגל", ושבט לוי לא השתתף בעבירה אלא קנא קנאת ה', הלוחות נשתברו והברית החדשה נכרתה על יסוד לוחות חדשים ובלי אמצעות מלאך.— ואולם בימים מאוחרים התפתח גם בישראל (או אולי אחרי הורבן ממלכת ישראל בין שארית סופריה, שעדיין היו דורשים בכבודה), נוסח, המיסד את התחדשות הברית על היחס הישר בין אלהים וישראל, בלי אמצעותו של מלאך.—ואם מדקדקים אנחנו עוד יותר בפרשיות המרומזות כאן (שמות ל"ב, ל"ג ול"ד; יהושע י"ח, א' ח־י'; כ"ד, ט"ז־כ"ז; שופטים ב', א'־ה'; ועוד פסוקים מפוזרים במקרא בענינים הנדונים כאן), יוצא לנו, שמחלוקת זו הפליגה עוד יותר ממה שאמרנו ושיש עוד חלוקים אחרים בין סופרי ישראל לסופרי יהודה בנוגע לסגנון תולדות העבר: לפי הנוסח שבישראל לא היו כאן לוחות כתובים, אלא „אבן־העדה" אחת שלא היתה כתובה כלל, ותפקידה של אבן זו היתה—להיות מונחת על ספר הברית, כדי לשמרו. וספר הברית הזה, האמתי, הכתוב ביד משה, היה לפנים בשכם (לא בשילה), ומשם בא ליד מלכי ישראל, שהניחוהו בבית־אל. וכמובן לא הודו בזה, שהמקדש המרכזי בעבר היה בשילה, וגם לא בלוחות, וכנראה גם לא בארון, אלא כל הקנינים הקדושים של העבר המשותף הם עתה בידי מלכי ישראל, שבגבולם שוכן ישראל האמתי, ישראל של העבר הגדול, בעוד שבירושלים אין שם אלא זיוף של העבר האמתי.— וכנגדו היה הנוסח שביהודה, אותו הידוע לנו מתוך המסורת, שקבלוה מיד יהודה.

וכשם שצל המאורעות הגדולים כבר הלך לפניהם בספרות, כך הֵדם אף הוא הולך ונמשך גם אחריהם: ספר־הברית השני קבל את הנוסח

שביהודה, שהלוחות הראשונים נשתברו, והוא בא להוציא את הרעיון שבשבירת הלוחות לפועל, כלומר, לחדש את הברית בלי אמצעות המלאכים. לא כהמסופר בסוף ספר יהושע, שיהושע חדש את הברית בשכם, אלא משה עצמו חדשה בערבות מואב. ואולם, גם אחרי גניזת הארון וברית משנה תורה, לא פסקה אמונת המלאכים, וממליציה היה להם על מה לסמוך. כי, אפילו אם קלו את נוסח התחדשות הברית, הלא הברית הראשונה עובדה היסטורית היתה, שאינה בטלה לעולם; והברית הראשונה הרי נכרתה על יסוד אמונת המלאכים. דבר זה לא היו יכולים להכחיש גם בעלי משנה־תורה בשום אופן: הלא ספר־הברית הראשון, שנכנס לספורו של א' (המקור הספורי בתורה, המשתמש בשם „אלהים") בבחינת דוקומנט היסטורי, היה גם ביד מאמיני המלאכים, ומפורסם ומוחזק, שהספר הזה הוא תורת־משה, „התורה" סתם. לתשובה על טענה זו בא נוסח חדש בספור ענין ברית־סיני (לפי השערתי והרגשתי, נתחדש נוסח זה זמן קצר אחרי ברית משנה־תורה בהוספות הארוכות הידועות וגם בהוספת מבטאים קצרים, שנכנסו לתוך ספר־הברית עצמו במקומות מוכשרים לזה). החדוש הוא מושג „עשרת הדברים": גם הברית הראשונה לא נכרתה בעיקרה אלא על הדברים, שדבר ה' אל כל ישראל ביום הקהל, או על „עשרת הדברים", וכל ענין המלאך לא היה על הלוחות, לא על הראשונים ולא על האחרונים (ע' שמות כ'. י"ט. כ'; דברים ה', י"ט; ט, י; י ד' ביחוסו לד', י"ג). — ועוד מחלוקת חשובה אחת היתה כאן: גם אותם מסופרי ישראל, אשר אחרי חורבן ישראל באו לירושלים וקבלו שם, כנראה, את הנוסח, שהיו לוחות כתובים בארון, היו עומדים על דעתם, שגם ספר הברית היה מונח בארון, כדי להציל באיזה אופן לכל הפחות את כבוד העבר שלהם, שלא היה בלי שום יסוד. לעומת טענה זו הטעימו סופרי משנה־תורה, שרק הלוחות בלבד היו מונחים בארון, בעוד שספר־הברית, גם זה של ערבות מואב, היה מונח מצד הארון, ואין צריך לומר, שספר־הברית הראשון לא היה מונח בתוך הארון אלא מצדו (דברים ל"א, כ"ו נגד יהושע, כ"ד, כ"ה־כ"ז; מלכים ב' ח', ט'; ד"ה ב, ה, י). ובדור התנאים הרגישו ביחס הדברים האלה, והיו נושאים ונותנים בענין הכתובים הנזכרים על פי דרכם ומתוך השקפתם (בבלי ב"ב י"ד ע"א; ירושלמי שקלים פ"ו הל"א): המחלוקת העתיקה היתה הולכת ועוברת דרך כל הדורות מימות סופרי ישראל ויהודה עד לדורות התנאים, אלא מאחר שמובנה העניני הקדום של המחלוקת כבר נשכח מלב, מצאו להם טעמים אחרים, פרשניים ודרשניים.

§ 10 עיקר בריאת העולם.

חמשת העיקרים המהותיים שמנינו, שבסוף מבנו של הדבר לא היתה בהם מחלוקת בשום תקופה מן התקופות, הם יסודי בנין היהדות ותלויים וקשורים הם זה בזה בקשר הגיוני מהודק כל כך, שאי אפשר להלץ אחד מהם מבלי לסבב התמוטטות כל הבנין. ההשקפה המוסרית של היהדות, המרגישה את מציאותו האוביקטיבית של סדר־העולם המוסרי באותה מדה עצמה, שרגילים בני אדם להרגיש רק את מציאותו האוביקטיבית של סדר־העולם הטבעי, ולא עוד אלא אף במדה מרובה מזו — הלא היהדות מבכרת את סדר־העולם המוסרי על סדר־העולם הטבעי ומכריעה את האחרון תחת הראשון — השקפה זו נופלת הוא תחתיה, בשעה שנהלץ מתוך אָשיותיה אחד מחמשת היסודות האלה: בלי מציאות אלוה רוחני, אישי, יחיד ומיוחד בעולמו, כל המציאות כולה היא חרשת ועורת, ואין כאן שום מקום למוסריות. אלוה שלא ברא את העולם יש מאין, הוא מושג ריק ובטל: כי מה היא אחדות, אם מניחים אנחנו מקום לאיזה „יש" מחיב־המציאות חוץ ממציאותו של אלוה? מוסריות, שאינה באה מאלוה, באיזה אופן שיהיה, כלומר, מוסריות בלי נבואה, אינה ראויה להשם הגדול הזה, וצלצול ריק הוא. מוסריות בלי אישיות מוסרית, בלי בחירה חפשית, מושג תהו היא. מוסריות בלי השגחה, בלי שכר ועונש, באיזו צורה שתהיה, היא מוסריות בלי סדר־עולם מוסרי.

ואולם כל זה אינו מחייב, שכל היסודות האלה נולדו יום אחד. אדרבה, תולדות הרעיון מלמדות אותנו דעת, שלפעמים עוברים אלפים בשנים טרם מתפתח איזה רעיון מתוך רעיון

אחר ידוע מכבר, אף על פי שכבר היה מקופל בו כגרעין בתוך הפרי. וכן הוא הדבר כאן. השקפת היהדות נובעת מתוך ההשגה הנבואית, שהיא שונה במהותה מן ההשגה ההגיונית. אבל לא זו היא תכניתה המיוחדת של הנבואה, שאינה קשורה בחוקי ההגיון כאלו באה מן החוץ באופן פתאומי, השקפה שלמה בבת־אחת; סימן אחר מבדיל בין ההכרה ההגיונית להשגה הנבואית: ההכרה ההגיונית, הפילוסופיה, הולכת ומתפתחת מתוך ההכרה המוחשית, מתוך העולם החיצוני, בעוד שההשגה הנבואית באה מבפנים, מתוך בבואתם של החיים בנפשו של האדם. הפילוסופיה מולידה השקפה קוסמולוגית במקורה, ההשגה הנבואית מולידה השקפה מוסרית ממקורה. או בסגנון אחר: הפילוסופיה מולידה השקפת־העולם, ההשגה הנבואית מולידה השקפת־החיים. וזו היא מהות השגתה של היהדות: רעיון היהדות בתחלת צמיחתו לא הגיע את הנביאים לעיין בשאלות קוסמולוגיות. נביאי היהדות הקדמונים היו מסתכלים הסתכלות עמוקה בעולם המאורעות, בחיים, והכירו, שסדר־העולם הטבעי אינו אלא מצע, שבו באו לידי גלוי סדר־העולם המוסרי. וסדר־עולם מוסרי כבר כולל בקרבו את ארבעת העיקרים המהותיים בהחלט שמנינו, אבל עדיין אינו כולל בסקירה ראשונה את עיקר הבריאה. החלוק שבין עיקר הבריאה ושאר העיקרים בזה הוא החלוק שבין אחדות הגיונית לאחדות נפשית, פסיכולוגית. עיקר הבריאה כלול הוא, אמנם, באחדותו ההגיונית של רעיונה היסודי של תורת־היהדות, אבל אינו כלול באחדותו הפסיכולוגית. אמנם, השקפת־החיים מבלי שום עיון קוסמולוגי אינה השגת־עולם שלמה, ובאמת השקפת־החיים של היהדות כבר היתה נושאת את גרעינה בתוכה להתפתח ולהשתלם להשגת־עולם שלמה, המקפת גם את ההתבוננות הקוסמולוגית. אבל בכל זאת עברו כמה וכמה תקופות של התפתחות נבואית וספרותית טרם באה ההשקפה המוסרית של היהדות לידי השתלמותה הקוסמולוגית בפועל:

לשוא נבקש בדבריהם של הנביאים הקדמונים את תורת בריאת העולם: עמוס, הושע, ישעיה, מיכה, צפניה, (וגם יואל א׳, ב׳) — כל הנביאים הגדולים האלה לא מצאו בכל משאיהם ותוכחותיהם הרבים והנלהבים שעת־הכושר להטעים את תורת בריאת־העולם אף לא פעם אחת. אף פעם אחת לא באו בהתלהבותם הנבואית לידי כך, לקרוא בשם אלוה־עולם, אשר עשה את השמים ואת הארץ. וגם ספר דברים, המטעים והמעמיק את כל עיקרי היהדות ומבארם ומבהירם לכל התגונתם, אינו דורש כלל בתורת הבריאה.

הנביא הראשון, המזכיר את בריאת־העולם בבחינת תורת־היהדות, הוא ירמיה:

„הגידו זאת בבית יעקב והשמיעוה ביהודה לאמר: שמעו נא זאת, עם־סכל ואין לב. עינים להם ולא יראו, אזנים להם ולא ישמעו: האותי לא תיראו? נאם ה׳! אם מפני לא תחילו? אשר שמתי חול גבול לים חק עולם ולא יעברנהו ויתגעשו ולא יוכלו והמו גליו ולא יעברנהו!" (ירמיה ה׳ כ׳־כ״ב).

הדברים האלה הם הראשונים בכל המקרא, המלמדים את תורת הבריאה בתורת היהדות. ויותר ברור ומפורש:

— „עשה ארץ בכחו, מכין תבל בחכמתו ובתבונתו נטה שמים" (י׳, י״ב; נ״א, ט״ו);

— „האלהי מקרב אני, נאם ה׳, ולא אלהי מרחק? אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו, נאם ה׳, הלוא את השמים ואת הארץ אני מלא, נאם ה׳"? (כ״ג, כ״ד);

„וצוית אותם אל אדניהם לאמר: כה אמר ה׳ צבאות אלהי ישראל: כה תאמרו אל אדניכם: אנכי עשיתי את הארץ את האדם ואת הבהמה אשר על פני הארץ בכחי הגדול ובזרועי הנטויה ונתתיה לאשר ישר בעיני!" (כ״ז, ד׳־ה׳);

— „אהה אדני אלהים. הנה אתה עשית את השמים ואת הארץ בכחך הגדול ובזרעך הנטויה, לא יפלא ממך כל דבר!" (ל״ב, י״ז).

סגנונם הנמרץ של הדברים האלה מעיד עליהם, שאומרם יודע הוא, שהוא מגלה בהם חדשות ונצורות. ובאמת, דברים כאלה לא יצאו מפורש מפי שום נביא מן הנביאים, שקדמו לירמיה. — אין זה אלא שתורה זו היא חדושו של ירמיה. וגם במקורות המספרים הקודמים לירמיה, בחלקים היותר קדומים

שבשופטים, שמואל ומלכים אין שום זכר לתורת בריאת־העולם. המקור היותר עתיק שבתורה, המקור א', מתחיל את ספורו מתולדות האבות (בראשית כ'), וכן גם המקור י' (המשתמש בשם „יהוה") מתחיל את ספורו מאברהם („תרח אבי אברהם", שם י"א, כ"ה); כי הספורים בבראשית ב', ה־י"א, ט' מזמן מאוחר לירמיה הם, מאת סופר אחד מישיבתו של י'. —. אמנם, רמזים לתורת הבריאה נמצאים גם בדברי הקדמונים כפי שהם לפנינו, אבל מהם כבר הכירו המבקרים מטעמים אחרים, שהוספות מאוחרות הם, ומהם שמצאנו אנהנו אחרי בקרת הדשה, שאינם אלא הוספה מאוחרת. ובכל אופן אין שם אלא רמזים במאמרים יחוסיים, ואף לא פעם אחת במאמר ראשי ומלא כבדבריו של ירמיה. והיותר מכריע הוא — שבספרי־הברית אין אנו מוצאים תורה זו, לא בראשון ולא בשני. וביחוד מכריע הוא השני, ספר־ברית משנה־תורה, שמטעים את כל העיקרים בביאור מרחיב ומעמיק, בעוד שלתורת הבריאה אין שם כמעט אפילו רמז, והרמז, שאפשר למצוא שם, הוספה מאוחרת הוא (ובכל אופן מוטל הוא בספק גדול). מכל זה יוצא בהחלט, שתורת הבריאה לא היתה עיקר דתי בקרב היהדות שלפני ירמיה.

אפשרותו של החזיון הזה כבר נתבארה על ידי זה, שתורת היהדות היא השקפת־החיים מעיקרה, שזה דרכה ללכת הלוך והשתלם להשגת־עולם מוסרית־קוסמולוגית שלמה. ואולם הכרהו של החזיון מתבאר לנו מתוך התנאים ההיסטוריים. מצד האחד היו כאן גורמים שליליים, שמנעו את התפתחותה של תורת היהדות בתקופה שלפני ירמיה, ומצד השני היו כאן גורמים חיוביים, שהחישו את ההתפתחות הזאת בתקופתו של ירמיה:

א) הגורמים השליליים: בדברי הנביאים הקדמונים רואים אנהנו את נצני ההתפתחות הקוסמולוגית של הרעיון המוסרי מתוכו ומאליו, כאלו לא היתה כאן בעולם שום קוס־מולוגיה שהנגיעה בהן וההתיחסות אליה עשויות היו להחיש את ההתפתחות הזאת. התביעה הקוס־מולוגית כבר מונחת היא ברעיון המוסר עצמו בצרוף רעיון ההתיחדות הדתית. אלהים עשה לו את ישראל לעם, עשיה זו בריאה מוסרית היא, ומכאן מובילה דרך ההתפתחות אל בריאה מוסרית של היחיד, של האדם, ומכאן — אל בריאה קוסמולוגית של האדם ושל כל העולם ומלואו (ועיין הושע ה', י"ד; ישעיה י"ז, י'; כ"ט, ט"ז. ט"ז; משלי י"ד, ל"א; י"ז, ה'; כ', י"ב — ולוה בראשית י"ב, ה'), ואלו לא היתה כאן שום מניעה, בודאי לא היה צריך הרעיון להתפתחותו זמן ארוך כל כך. אכן האמת היא, שהיו הגדות קוסמוגוניות בעולם והנביאים הקדמונים, גם אותם שלפני ירמיה, היו יודעים אותן. ואם מתבוננים אנהנו במאורעות של אותם הימים בחיים ובספרות, אז מתגוללת לפנינו התמונה הזאת:

בימים היותר קדמונים, קודם שנתבדלה משפחת אברהם מתוך עמי־שם אחיה, בודאי היו בני משפחה זו מאמינים גם בהגדותיהם הקוסמו־גוניות, ובשעת נגיעתם את מצרים בודאי קבלו גם מהם איזו הגדות קוסמוגוניות והיו מרכיבים אותן זו על זו, כדרך העמים באותם הימים. ואולם מימות משה ואילך, שקמו נביאים לישראל וקראו בשם ה', עלה הדבר בידם להחליש את השפעת הכח־המושך של אותן האגדות על לב העם. וביחוד אחרי שגם במקומן המקורי, בבבל, היו ההגדות האלו סוד הכהנים, ומאחר שישראל נתרחק ממרכזן של אותן האגדות וכהניו ונביאיו לא נגעו בהן במשאיהן ותוכחותיהן אלא לפעמים רחוקות וברמז, ממילא אבדו את כחן ונשתכחו מן העם. וספרות העם, שזו הדרכה להחזיק באגדות כאלו, עדיין לא היתה בימים הקדמונים. מובן לנו איפוא, החזיון, שהנביאים הקדמונים אינם לוחמים נגד האגדות הקוסמוגוניות. הנביאים והכהנים המלומדים בודאי היו יודעים היטב את האגדות האלו, אבל מאחר שהעם לא היה להוט אחריהן, לא היה בזה שום צורך ויכולים היו לבטלן בשתיקתם. — מצד זה לא היתה כאן, לפי זה, שום סבה לנגיעה, אבל גם לא היתה כאן שום מניעה להתפתחות רעיון היהדות אל השתלמות קוסמולוגית. אבל היתה כאן מניעה מצד אחר: גם הנביאים בעצמם לא עצרו כח להתגבר כליל על ההגדה הקוסמוגונית ולבוא לידי תורת־הבריאה על טהרת־הקודש ברוח היהדות, כלומר לידי תורת־בריאה מונותיאיסטית. וסבת הדבר היתה אמונת המלאכים. כי כשם שראינו בענין ברית סיני, שהיתה כתה גדולה וחזקה של נביאים וסופרים בישראל וביהודה, שלא היו יכולים לְנַתֵּר

על המלאכים בכריתת ברית, כך בודאי אי אפשר היה להם להגות איזו דעות בענין הבריאה מבלי שיהיו גם להמלאכים איזו תפקידים השובים בדבר. ובאמת נראה, שהיתה להם איזו הגדה על בריאת העולם, שהיתה רחוקה, אמנם, מן ההגדה האלילית של הבבליים, אבל גם רחוקה עדיין מתורת־הבריאה הטהורה, שהיתה עתידה לצאת מתוך רעיון המוסר של היהדות. ואת ההגדה הזאת, שבודאי היו לה נוסחאות שונות, אבל הצד השוה שבכולן היה — שכולן היו מיוסדות על אמונת המלאכים ובכולן היו להם להמלאכים איזה תפקידים השובים כמעשה בראשית, הסתירו בסוד הכהנים והנביאים ולא הודיעוה לעם.

ב) הגורמים החיוביים. והנה בימי ירמיה באה דהיפה חזקה מן החוץ וההישה את התפתחות תורת הבריאה. הכשדים הבבליים התפשטו על הארץ והביאו עמם עבודת צבא־השמים וקוסמוגוניה עשירה מלאת הדמיון וההזיה. והימים האלה היו ימי ספרות־עם פורחת ביהודה, וביחד עם עבודת צבא־השמים והבעל והעשתרות באה גם ההגדה הקוסמולוגית ונתפשטה בין העם. הקולטורה הבבלית־האשורית, שהיתה רחוקה בימים הקדמונים, הלכה והתקרבה להם על ידי הילותיו של נבוכדנצר, והעם שכבר היתה לו בימים ההם השכלה ספרותית, ורבים היו בקרבו, שהיו יודעים קרוא וכתוב, היה להוט עתה אחרי אגדותיהם הקוסמוגוניות של הבבליים. ירמיה נלחם במסירות־נפש נגד עבודה־זרה שבימיו (ה׳. י׳. מ״ד), ומפני שעבודה זו ינקה את פרנסתה גם מתוך ההגדות הקוסמוגוניות, על כן גם ההגדות היו דורשות תשובה נצחת. וירמיה, הוא, מי שהיה הרוח החיה בכל ענין הברית־החדשה, בגניזת הארון והכרובים וההלשת אמונת המלאכים בישראל, הוא, מי שאפשר לאמר עליו, שלא רק החליש את האמונה במלאכים וגזל מהם את תפקידם בכריתת הברית, אלא גם היה מכהיש את מציאותם, — הוא היה הנביא היותר קרוא לסגנן את התשובה הנצחת, שהיתה השעה צריכה לה. ותורת בריאת־העולם על טהרת־הקודש של השקפת־היהדות, תורת־בריאה מונוטיאיס־טית היא היתה אותה התשובה הנצחת: הוא כותב לגולי בבל, שהם היו עתה נלכדים במרכזו של הפה הקוסמוגוני: „כה אמר ה׳: אל דרך הגוים אל תלמדו — וה׳ אלהים אמת, הוא אלהים היים ומלך עולם — כדנה תאמרון להום: אלהיא די שמיא וארקא לא עבדו, יאבדו מארעא ומן תחות שמיא אלה. עושה ארץ בכחו, מכין תבל בחכמתו, ובתבונתו נטה שמים — לא כאלה חלק יעקב, כי „יוצר הכל הוא" (י׳, ב׳־ט״ז). התשובה הנצחת מסוגננת היא ארמית, מפני שמעיקרה מכוונת היא נגד הבבליים, שהיו מונים את ישראל בהגדותיהם הקוסמוגוניות. ואם ביהודה היו צריכים באותה השעה לבאר ולהעמיק את תורת־הבריאה החדשה, על אחת כמה וכמה היו צריכים לה גולי יכניה בבבל, במרכז הקולטורה האלילית היותר כבירה שבעולם המזרח.

ואולם, לא רק נגד הבבליים צריכים היו אנשי הגולה הזוק, אלא, כנראה, היתה לה לתורת הבריאה של ירמיה מלהמה גם בתוך המחנה: יחזקאל, המנהיג הרוחני של הגולה, היה ראש־המדברים של מאמיני המלאכים אחרי כרית משנה־תורה ואחרי גניזת הארון. ובשעה שהיה ירמיה הולך ומכריז את תורת־הבריאה החדשה, המתאימה בסגנונה לרעיון־האחדות, ביהודה, היה יחזקאל הולך ודורש במעשה־מרכבה בגולה. ואם מדמים אנחנו את סגנונן של ההגדות הקוסמוגוניות של הבבליים לסגנון מעשה־מרכבה ואגדת אדם קדמון (כ״ה, י״א—י״ט) של יחזקאל, אי אפשר להטיל ספק בדבר, שיש כאן סימנים מובהקים, כי הזיונו של יחזקאל ספג לתוכו את הסקירה היסודית של ספור הבריאה הבבלי. ואם מצרפים אנחנו לזה את החזיון הספרותי, שיחזקאל, בן־דורו הצעיר של ירמיה, אינו מזכיר כלל בכל נבואותיו המרובות את תורת הבריאה אף לא ברמז קל, אז אי־אפשר לנו להשתמט מן הרעיון, שמעשה־מרכבה של יחזקאל הוא תורת הבריאה שלו. הדברים שלפנינו בודאי מקוטעים הם, אבל גם בזה שלפנינו עדיין יש סימנים מובהקים לדבר: „ודמות על ראשי החיה רקיע כעין הקרח הנורא נטוי על ראשיהם מלמעלה (בריאת הרקיע!). ותחת הרקיע כנפיהם ישרות — ואשמע את קול כנפיהם כקול מים רבים (מים תחתונים!) — וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר (השמש!) ודמות כסא וכו׳ (י״ג, כ״ב—כ״ו). — בלי משים זוכרים אנחנו דברי החכמים: „אימתי נבראו

המלאכים? — הכל מודים, שלא נברא ביום ראשון כלום, שלא יאמרו: מיכאל היה מותח בדרומו של רקיע וגבריאל בצפונו והקב"ה ממדד באמצעו, אלא: אנכי ה' עושה כל, נוטה שמים לבדי, רקע הארץ מאתי, „מי אתי" כתיב (שם מ"ד), מי היה שותף עמי בבריתו של עולם? (בראשית רבה פ"א). — ובאמת זהו החילוק שבין תורת הבריאה של ירמיה לאותה של יחזקאל. ירמיה התגבר על אמונת המלאכים, ועל כן הגיע לתורת־בריאה מונותיאיסטית, אבל יחזקאל, שהיה ראש המדברים של מאמיני המלאכים, ובודאי היה מאמין בנצחיות המלאכים, בראותו, שהגולה להוטה אחרי ההגדות הקוסמוגוניות של הבבליים והשעה צריכה לכך, התחיל לגלות את תורת הבריאה בסגנונה הנסתר, שהיה רגיל בכבשונם של הנביאים הקדמונים וּשֶׁבּה יש להם להמלאכים תפקידים השובים. בודאי קרוב הדבר, שיחזקאל, בהיותו עתה בבבל, קבל לתוך סגנונו עוד יסודות חדשים, שנתפתחו בבבל במשך הדורות, שבהם לא היתה לישראל שום נגיעה את הבבליים, אבל אי־אפשר להטיל ספק בדבר, שהסגנון היסודי אינו הדושו של יחזקאל, אלא כבר היה תולדות התפתחות ארוכה בקרב ישיבת־הנביאים. והרי גם ישעיה בנבואתו הראשונה (ו', א'—י"ב) מזכיר שרטוטים אחדים מתוך התמונה הזאת בשנוי סגנון. חכמינו הרגישו בזה, שכל מה שראה יחזקאל ראה גם ישעיה (בבלי, חגיגה י"ג, ע"ב), והראו על החילוק שבין ישעיה ויחזקאל בזה, שישעיה הוא כבן־כרך שראה את המלך ויחזקאל כבן־כפר שראה את המלך. ומתוך השקפתנו חילוק זה מובן הוא מתוך התנאים ההיס־טוריים. ישעיה, מאחר שבדורו תורת־הבריאה של ישראל עדיין לא הגיעה להשתלמותה, שקבלה בדורו של ירמיה, וגם לא היתה יכולה להגיע אליה מהמת אמונת המלאכים ולא היתה מסוגלת עדיין להזק את העם במוסריות, — לא גלה את פרוכת המסך מתמונת המרכבה אפס קצהו, במדה הדרושה לענין נבואתו, שהרי המלאכים היו גם אמצעי הנבואה. ואולם יחזקאל בדורו מוכרח היה לגלות את כל התמונה. תורת־הבריאה של ירמיה הדשה היתה ולא כבשה לה עדיין את כל הלבבות, ביחוד לא נצחה עדיין מתנגדי ירמיה בענין אמונת המלאכים, ועל כן דרש יחזקאל במעשה־מרכבה, כלומר, במעשה בראשית בסגנון הקדום, לפני העם, מפני שהשעה היתה צריכה לכך. ובודאי עשתה תורתו זו את שליחותה בגולה, ששם לא נתפשטה עדיין תורתו החדשה של ירמיה. כי כל כמה שרחוקה היא תורתו של יחזקאל בזה מתורתו הנעלה והטהורה של ירמיה, הלא עולה היא בקדושה וטהרה שבעתים על ההגדה הקוסמו־גונית של הבבליים. כי בכל הויתו שונה בתמונה רבת הפנים והצבעים, הלא מטעים יחזקאל בדברים מכריעים את הרוח היחידה, המניעה ומכלכלת את כל התמונה כולה (ט"ו־כ"א). גם תורת־הבריאה של יחזקאל היתה מחאה נגד ההגדה הקוסמוגונית של הבבליים, אבל היא אחת החוליות התיכונות שבין ההגדה הזאת ובין תורת־הבריאה המונותי־איסטית של ירמיה. אלא שהתנאים ההיסטוריים המיוחדים שסקרנו גרמו בזה, שהחוליא התיכונה הזאת מתגלה לנו בספרות ישראל באותה תקופה, שכבר באה שעתה של תורת־הבריאה בעצם השתלמותה. — יחזקאל לא היה יכול לקבל את תורתו של ירמיה, ודבריו: „היא החיה, אשר ראיתי תחת אלהי ישראל בנהר כבר, ואדע כי כרובים המה (י', כ'), והזונו, שבעלות הכרובים מן העיר, מסתלק גם כבוד ה' מעל תוך העיר, וכבר עתידה היא ליפול שלל ביד האויב (י"א, כ"ב־כ"ג), מצלצלים עתה באזנינו כשארית המחאה נגד גניזת הארון והכרובים: גניזת הכרובים היתה חטא גדול, שגרם להורבן העיר!

וכך נשתכללו עתה שתי כתות בישראל, שתי ישיבות: ירמיה ותלמידיו ויחזקאל ותלמידיו. והיה גם מי שנסה לאחד את תורתו החדשה של ירמיה ותורתו של יחזקאל. כלומר, לפשר ביניהם על ידי ספור הבריאה, המטעים את אחדות הבורא במדה יתרה מיחזקאל, אבל נותן להמלאכים תפקיד של יועצים ועוזרים, והוא ספורו של " הצעיר (בראשית ב', ה'־י"א, ט'; עיין שם ג, א'־ט"ו; שם כ"ב וכ"ד וגם ו', א'־ד', וגם בא', כ"ו יש עדיין שארית הספור הזה: „נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", המורכב על ספורו של ת"כ). — ואולם האמת כיון שנתגלתה שוב אין מעצור לנצחונה. מימות ירמיה ואילך רעיון הבריאה בעצם טהרו הולך ומתעמק, הולך ומתאדר כמעין המתגבר. וכשם שלפני ירמיה כל הנביאים והסופרים שותקים המה שתיקה בהעלם ושתיקה

במתכוין, כך מימיו ואילך כל הנביאים והסופרים לא ייעפו ולא ייגעו למצוא את הרעיון הזה לכל שעוריו, ואין לך שום טענה או אונאה מצד הכופרים שבפנים המחנה או מצד אומות־העולם, שלא בטלו איתן הנביאים, תלמידי ירמיה, מתוך התורה החדשה הזאת. כאבן האחרונה בבנין תקרת־הקשת, אף על פי שהיא באה לבסוף והיא נשואה מחברותיה, היא היא, הנותנת כח לכל הבנין לעמוד כן ולהיות נושא את עצמו בלי סמיכה ותמיכה, כן היתה תורת־הבריאה בבנינה המפואר של תורת־היהדות. היא חזקה ואמצה את כל הבנין, היא נתנה לתורת היהדות מסגרת שיטתית; ומונח הוא בטבע הענין, שהבא להרצות את תורתה של היהדות יסדר את דבריו בהפך מסדר ההתפתחות, כלומר, יביא את הדברים לסדר־ההויה, שהוא ההפך מסדר־ההשגה, הקורא את האותות לאחור — ויתחיל בבריאת העולם ומלואו, ממנה יעבור אל בריאת־האדם הקוסמולוגית, ממנה — אל בריאתו המוסרית של האדם, ממנה — אל בריאתו המוסרית של העם הנבחר, וממנה — אל בריאתו המוסרית של כל המין האנושי. וזהו הסדר, שנתן לתורת היהדות ישעיה השני, אחד מתלמידיה היותר מצוינים של ישיבת ירמיה בגולה (ישעיה מ״ב, ה׳, ו; נ״א, י״ג־ט״ז; ועיין גם מ״ג, א. ט״ו. ס״א, מ״ד. כ״א; מ״ה ד, ז. י״א ועוד). וגם המסגרת השיטתית החדשה הזאת היתה צורך השעה ומלאה תפקיד היסטורי נכבד. המסגרת השיטתית עשויה היתה להטעים ביחוד את אחדות כל הבריאה כלה, או יותר מדויק את אחדות כל ההויה כלה, הטבעית והמוסרית, הקוסמולוגית וההיסטורית, בבחינת תולדת אחדות הבורא, אחדות מקור כל ההויה, נגד תורת הצנד שהיהדות התאבקה עמה באותם הימים, ימי ממשלת הפרסים בבבל ובכל עולם המזרח. ובתורת הצנד היתה סכנה מרובה מבהגדת הבבליים, מפני שתורת הצנד היתה תורה שיטתית, שהיה בה גם יסוד מוסרי, אלא שהעלתה בידה שניות, מלחמה בין הטוב והרע, מלחמת עולם, בלי תכלית מוסרית בעולם הזה, בעוד שהיהדות מטעמת את התכלית המוסרית בעולם הזה דוקא (ישעיה מ״ה, ו. ז: מ״ה, י״ג), לא בעתיד התול בערפל כבתורת הפרסים. — את המסגרת השיטתית הזאת בהשתלמותה היותר נחלה מוצאים אנחנו בהמקור „תורת־כהנים" שבתורה, שגם הוא יצא מתוך ישיבתו של ירמיה, בזמן מאוחר לזמנו של ישעיה השני. הוא מתחיל את ספרו מבריאת עולם מונותיאיסטית טהורה ונשגבה (בראשית א׳) והולך וממשיך את ההתפתחות עד לבריאתו המוסרית של עם ישראל בסיני. יחס הספר „ת״כ" לנבואת ישעיה השני הוא כיחס שבין הבנין בפועל ובין שרטוטי אותו הבנין במשטרו, שעלה במחשבתו של הארכיטקטון. מה שהגה ישעיה השני בסקירה גאונית אחת, את זה הוציא בעל המקור ת״כ — שגם הוא היה ארכיטקטון גאון במיני לפועל ממש. — והיחס הזה יתברר לנו בפרטיות הדברים, כשנתבונן אל התפתחות העיקרים מברית לברית.

§ 11 התפתחות העיקרים מברית לברית.

הבא להוציא מתכת מצורפה מתוך רגבי המחצב יתן איזה חומר סיגי אל הכור, והחומר הסיגי הזה מושך אליו גם את הסיגים שברגבי המחצב, ומתוך הכור יוצאת מתכת מטוהרה ומצורפה. וכן הדבר גם בעולם הרעיון: מונח הוא בלאותה של רוח האדם, שהרעיון היותר נעלה ונשגב המתגלה לו צריך הוא עדיין לעבור דרך כור־המצרף של ההיסטוריה טרם שיזכה להאיר בכל הדרו ויפיו. ויש שבדרך התפתחותו והתאמצותו להטהר מן הרגבים הדבוקים ואחוזים בו ממקור מחצבתו פוגע הוא בסיגים ובדילים אחרים, ודוקא פגיעה זו גורמת לו להטהר ולהצרף במהירות יתרה ובמדה מרובה ממה שזכה להטהר טרם שפגע בהם, הסיגים החדשים שפגע בהם מושכים אליהם, כאותו החומר הסיגי בכור המתכות, את הסיגים הקדומים, שהיו אחוזים בו ממקורו והיו ממעטים את דמות גדלו ותפארתו, והוא יוצא מתוך ההתאבקות את הסיגים החדשים מטוהר ומצורף גם משארית סיגיו העצמיים, והוא מאיר ומזהיר כשמש בגבורתו. — ואת החזון הזה רואים אנחנו גם בהתפתחותם ההיסטורית של עיקרי תורת־היהדות. הסיג המקורי היתה אמונת המלאכים. כי, אם אמנם אחרי התגלות תורת־הבריאה המונותיאיסטית אין בזה סכנה גדולה, אם מאמין איש מישראל, שהקב״ה ברא לו בעולמו גם מלאכים, אף על פי שברואים יתרים המה בעולמו של אלוה יחיד ומיוחד, הלא לפני התגלותה והתעמקותה של תורת־הבריאה המונותיאיסטית הביה היתה סכנה גדולה

וקרובה לרעיונה היסודי של תורת־היהדות, כלומר, לכל שאר העיקרים המהותיים כלם. ומבט חוזר לתוך מהלך הרעיון בישראל ילמדנו דעת, שאמונה זו היתה בבחינת רגבי המחצב, האחוזים בגרעיני המתכת הטובה. וכבר ראינו, איך שרעיונה הראשי של היהדות התאמץ להסיר ממנו את שארית הסיגים האלה, ואיך יצא מתוך התאמצות זו בנצחון, נצחון ברית משנה־תורה. ואולם בהפגשו את הסיגים הבבליים והפרסיים בכור המצרף של ההיסטוריה, וכשיצא בעטרת־הנצחון מתוך ההתאבקות החדשה, היה הנצחון הזה, אשר אחרי ברית משנה־תורה היה רק נצחון לפי שעה, לנצחון עולם, לנצחון שאין אחריו מפלה: אחרי ברית משנה־תורה חזרו ישראל עדיין לעבודה־זרה, אבל אחרי התגלות תורת הבריאה בעצם טהרה לא חזרו ישראל לעבודה־זרה לעולם: תורת הבריאה הסירה את כל הספקות והמבוכות, שהיו כרוכים בעיקריה של תורת־היהדות.

ההסתכלות הישרה של נביאי ישראל השיגה את כל ארבעת העיקרים המהותיים, הכלולים כְּבר באחדותה ההגיונית והפסיכולוגית של תורת היהדות, בסקירה אחת. אכן יחוסם ההגיוני של ארבעת העיקרים האלה הוא כך, שכשם שכל אחד מהם דורש בהכרח גם את שלשת האחרים, כך גם בא העיון ההגיוני ומפריד בין הדבקים ומוליד ספקות ופקפוקים שונים; הוא מוצא סתירות בין חלקיו של הרעיון המקורי, בין העיקרים בינם לבין עצמם: הצווי המוסרי דורש בחירה חפשית ושכר ועונש, אבל מנהיג העולם אינו סובל בחירה חפשית כזו. אלוה המוסר הוא אלוה הצדק, זה דורש את העיקר שכר ועונש, אבל בלי בחירה חפשית אי־אפשר לשכר ועונש. ואם החקירה בעיונים האלה לא העמיקה עדיין בתקופות מאוחרות, אשר מתוך המבוכה בהם נולדו כתות דתיות ופלוסופיות שונות, הלא הקורא בכתבי־הקדש בשים־לב, רואה הוא בעליל, שהנביאים, אם אמנם לא זזו מעולם מן העיקרים האלה לא עצרו כח להכחיד תחת לשונם כמה וכמה טענות ודעות, הסותרות לאחדים מאותם העיקרים. וביחוד כשבאו לסדר את תורותיהם להעם, אנוסים היו להשיב על שאלותיו, הן ששאל באמת, והן שהשאלה קרובה היא כל כך, שהנביא אנוס היה להתוכח עם השאלה האפשרית והקרובה. גם מוכרחים היו לְוַתֵּר על סגנונו הטהור של העיון ולדבר בלשון בני־אדם. — וגם זה היה למקור מבוכות וגם טעיות הרבה. והנביא שהיה מדבר על אלוה והנהגתו בלשון בני־אדם, היה אנוס להשיב על שאלות וספקות, אשר באמת אין להם מקום אלא במהותו ואופן־פעולתו של האדם. הנביאים הקדומים לא מצאו עדיין אותו הסגנון המלוטש, שיש בו כדי לקרב לנו ענינים, העולים על כח השגתנו — כשם שיש כח בזכוכית מלוטשת לקרב לנו את הרחוקים ולהבליט את הדקים. — ובזה הביאה השתלמות תורת־הבריאה פנים חדשות. היא היתה כלי־זין נאמנים בפי הנביאים נגד כל הטענות והספקות. היא נתנה לסגנונם לטישה חדשה, לטישה זכה ודקה, המקרבת לשכלו החלוש של האדם ענינים דקים ונשגבים, העומדים ברום כבשונו של עולם.

ו) עיקר מציאות אלוה: העיקר הזה הוא הבסיס הנאמן, אשר עליו עמדו כל הנביאים בלי שום רפיון והזדעזעות, בלי שום לאות והתמוטטות אף רגע קל. האמונה במציאות אלוה היתה תביעתם הראשית של נביאי כל התקופות, והיא היתה התנאי הכפול לכל המתיחס על בית ישראל. הנביאים דרשו אמונה בלב והוכיחו את העם על קטנות אמונתו, ומכל שכן על הכפירה במקום שראו כזו. וגם דרשו, שיתנו להאמונה הזאת מבטא מפורש בדבור. כי, אם אמנם לא קבעו אמירת „אני מאמין" לעתים קבועות, כדרך שעשו הדתות שיצאו מתוך היהדות, וגם היהדות עצמה בתקופה הבאה, הלא צריך לדעת, שבתקופה העתיקה לא היה צורך בזה, מפני שזו היתה דרכם של בני אדם בתקופות הקדמוניות (וזו היא דרכו של ההמון עד היום הזה), לְאַשֵּׁר את כל הבטחה, וכמעט כל דבור פשוט בשיחה קלה שבין אדם לחברו, בשבועה ביראתו. ובקרב ישראל היתה השבועה הזאת: „חי ה'!", ומי שלא נשבע „חי ה'!", היה נשבע ב„לא־אלהים", באופן שבאמת הביאו את „אני־מאמין" שלהם לידי מבטא מפורש בכל רגע ורגע, וביחוד בשעות כושר מיוחדות, כגון כשהיה להם דין איש עם אחיו, שאז היתה „שבועת ה'" בין שניהם, כלומר: היו נשבעים: „חי ה'!" בפני השופטים וביחס מיוחד לדבר הריב הנדון.

ואולם בכל השגתם הבהירה ותביעתם המוחלטת בהעיקר הראשי והיסודי הזה לא עצרו כח להוציא את רעיונם הגדול בכל טהרתו מלבם ולהכניסו ללב העם. הנביאים והסופרים עצמם בודאי לא הרסו מעולם לחלל במחשבתם את מושג־האלהים על ידי ציור גשמי: המספר במלכים א׳ י״ט, י״ב מצייר את התגלות אלהים בתמונת „קול דממה דקה", וגלויה היא כוונתו, למעט את הציור הגשמי ככל האפשר לו, וישעיה ל״א, ג׳. אומר: „ומצרים אדם ולא אל וסוסיהם בשר ולא רוח. אבל אמונת המלאכים היתה יסוד הברית בין אלהים וישראל וסמליהם היו עומדים במקדש. בספר הברית הראשון נאסרו „אלהי כסף ואלהי זהב" (שמות כ׳, כ״ג), אבל עדיין לא נאסרו פסלים ותמונת בכלל, כנוכר. וכל זמן שהכרובים היו עומדים במקדש, אי אפשר היה הדבר להסביר להעם, שאין שם שום סמל ותמונה, שום ציור גשמי במהיצתו של אלוה. וכזה הביאה ברית משנה־התורה שנוי גדול. להדבור „לא יהיה לך" נוספה האזהרה שלא לעשות שום סמל ותמונה (דברים ה׳, ח׳, ומכאן נכנסה גם לשמות כ׳, ד׳ בזמן מאוחר; ועיין עוד ד׳ י״ב. ט״ו־י״ח). בסגנונו הנמרץ של האזהרות האלו כבר היה כדי לבטל כל ציור גשמי גם בלב השומעים. ואולם את הלטישה השלמה, שיש בה כדי לבטא מושגים העוברים את כח השגתו השכלית של האדם, מושגים טְרַנְסְצֶנְדֶנְטַלִיים, לא קבל סגנונם של הנביאים אלא ממקור תורת־הבריאה. ובנבואותיו של ישעיה השני, שהוא הוא מי שהביא את התורה הזאת לתוך המסגרת השיטתית, רואים אנחנו את הסגנון הנעלה הזה בהתהוותו ובהשתלמותו (מ׳, י״ח. כ״א. כ״ב, כ״ה, כ״ו, מ״ז. ה׳. ט׳). הנביא משתמש ברעיון הבריאה, ומתאמץ למצוא סגנון, שיש בו כדי להרחיק ממושג־האלהים כל הגשמה נסח. — והדבר זה לא יהיה קל בעינינו, אם נביא בחשבון, עד כמה רחוקה היתה התפתחות הלשון הכללית באותם הדורות, מן ההתגוננות הדרושה להביא לידי מבטא מושגים מפשטים. — ואף גם זאת: דוקא תכונתה היסודית של תורת היהדות, שהיא מכוונת למוסריות ממקורה גורמת בדבר, שמחשבתו של האדם מתרגלת ליחס להנמצא האלהי הרגשות ופעולות, ולא עוד אלא גם התרגשיות והתפעליות מגשימות. ומבינים אנחנו, עד כמה קשה היה להנביאים להגיד את רוח העם, לקשר את שני המושגים האלה, אשר, לפי השגת השכל הגס, סותרים הם זה את זה: מושג ההתפעליות המוסרית (כגון שלש עשרה מדות!) ומושג ההתנזרות הזכה, הרחוקה מכל הגשמה. ואולם המושג „בורא" כבר כולל בקרבו את הטְרַנְסְצֶנְדֶנְצְיָה, כי כל תמונה תמונת נברא היא (דוק היטב בדברים ד׳, ט״ו־י״ח!). ובאמת רואים אנחנו במשאיו של ישעיה השני, איך שהוא מטפס ועולה מרעיון הבריאה להמטבע הטרנסצנדנטית של מושג אלהים (מ״א, ד׳; מ״ג, י׳; מ״ד, ו׳, כ״ד; מ״ח, י״ב. י״ג): אלהים הבורא הוא ראשון ואחרון — זהו מושג חדש בדברי הנביאים, סגנון חדש זך ומלוטש, המקרב גם להשכל הפשוט את מושג המציאות הטרנסצדנטית. ואם מדמים אנחנו את מטבעת־האחדות הזאת של ישעיה השני: „שמעו אלי יעקב — אני ראשון אף אני אחרון" להמטבע המכוונה כנגדה בספר דברים: „שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד!" (דברים, ו׳ ד׳), מוכרחים אנחנו, אמנם, להודות, שמטבעת דברים היא יותר פשוטה ויותר מסוגלת להיות למבטא של „אני מאמין" פעמים ביום. אבל אין להטיל ספק בדבר, שמטבעתו של ישעיה השני מתאמת היא יותר למושג הפילוסופי של האחדות ומקרבת במדה מרובה את המושג הטרנסצנדנטי לכח השגתו של האדם. — ובמדה יותר שלמה עלתה ביד הסופר של המקור „תורת כהנים" למצוא את הסגנון, ששאף אליו ישעיה השני. בכלל, תכונתו היותר בולטת של המקור הזה היא — שהוא מתרחק בכוונה וזהירות יתרה מכל תמונה וציור, המביאים את המחשבה לידי הגשמה. בכל ספרו אין זכר למלאך, והוא מספר את ענין בריאת־העולם בסגנון זך וצנוע. בסגנונו אנו רואים בחוש את פעולתו הכבירה של רעיון הבריאה. — אמנם כן, בכל התעלותה וקדושתה של השקפת־החיים המוסרית היתה צריכה להשתלם ולהיות השגת־עולם מוסרית קוסמולוגית שלמה. כי זוהי סגולתו המיוחדת של הגון הקוסמולוגי בההשקפה המוסרית: הוא מטהר ומצרף את מושג־האלהים המוסרי מכתמי העסקניות של החיים, מגשב מעליו כל צללי ההגשמה ומרוממו למושג טרנסצנדנטי.

ב) עיקר הנבואה: בהתפתחותו של העיקר הזה צריך להבחין שני ענינים: א) התפתחות

הסגנון ההיסטורי של מעמד הר סיני. ב) התפתחות הסגנון בהתיחדות הנבואה והתורה בקרב ישראל.

א) הסגנון ההיסטורי של מעמד הר סיני: אף על פי שבכלל רגילים המקורות א׳־ו׳ לתאר את התגלות הנבואה באמצעות מלאך (גם בתחלת נבואתו של משה בספורו של י׳. שמות ג׳ ב׳), נזהרים הם מלהכניס את המחיצה הזאת בין ישראל למקום במעמד הר סיני. בענין הזה כמעט אין שום הילוק בין סגנון המקורות האלה להסגנון שבדברים. גם בהמקורות האלה רואים אנחנו, שהיו מרחיקים במחשבתם במדה האפשרית להם את ההגשמה מאותו המעמד הנכבד אשר לפי קבלת האומה קִבל שם משה את השפעת־הנבואה לעיני כל ישראל והאציל מנבואתו על כל העם רגע אחד. ובאמת, הספורים ההיסטוריים של אותם המקורות, למהות הקולות והברקים והלפידים, יש בהם כדי לקרב לשכל האדם מושג טהור על ההשגה הנבואית. ועל כן לא היתה כאן שום סבה לספר דברים, לשנות פה הרבה (הברקים והלפידים חסרים הם בספר דברים, ואלהים מתגלה באש), מאחר שעיקר החלוק שבינו לבינם, אמצעות המלאכים, חסר כאן. ואולם, החלוק הגדול שבין הסגנון במקורות הנזכרים, ודברים בכלל, ובין אותו של המקור „תורת־כהנים" מראה לנו גם פה בעליל, מה גדלה השפעתה של תורת־הבריאה על התלטשות הסגנון בענינים דקי המחשבה. הקורא את ספורו של ת״כ בזה על הסדר (י״ט, ב׳ עד „סיני"; כ״ד, ט״ז־י״ח עד „הענן" — חוק: כאש!; ל״א, י״ג־י״ח עד „העדת"; ל״ד, כ״ט־ל״ב), רואה הוא, כמה צנועה היא סקירתו, וכמה דק ומלוטש הוא סגנונה!

ב) סגנון ההתיחדות הנבואית: להסימנים החדשים, שהביאה ברית משנה־תורה להתיחדות הדתית כנזכר למעלה, הוסיפה תורת־הבריאה עוד גון קוסמולוגי: בחירת ישראל להתיחדות נבואית הוא ענין מסודר במערכות מעשה־בראשית (ירמיה ל״א, ל״ה־ל״ו, ל״ב, י״ז־כ״ג; ל״ג, כ״ה־כ״ו, ושם הפסוקים כ׳, כ״א).

הרעיון, שאלהים הוא בורא שמים וארץ וכל אשר בם, הוא מתנגד במהותו לכל התיחדות דתית; אבל כבר בארנו, שתנאים היסטוריים אחרים שבאותה תקופה תבעו את ההתיחדות הדתית במפגע. והנה היקא סתירה זו הכריחה את נושאי היהדות שבאותם הימים להביא סדר שיטתי לתוך כלל תורתם, סדר, המקשר את תורת הבריאה עם עיקר הנבואה בהתיחדותה לישראל בהתוך חזיוני [illegible]. [illegible] מבינים דברי ירמיה [illegible] וגם דברי ישעיה השני (מ״ב, ה׳. ו׳): כך עלתה במחשבה. ברית ישראל היא חלק של מעשה בראשית, הוא ענין קוסמי (עיין בשמות י״ט, ה׳־ו׳; דברים י׳, י״ד. ט״ו — שיש כאן הוספות מאוחרות לזמן ירמיה). — וגם בזה עולה הוא סגנונו השיטתי של המקור תורת־כהנים גם על ישעיה השני, אלא שהמקור הזה מֻתּר על הרעיון האוניברסלי ומסתפק בזה, שישראל ישמור את התורה, המיועדה לו מאז מבראשית.

3, 4) העיקרים בחירה חפשית ושכר־ועונש: שני העיקרים האלה תלויים המה זה בזה בקשר חיובי — שהאחד הוא תנאי הכפול של השני — ובקשר שלילי — שהאחד סותר להשני במדה ידועה. העיקרים האלה הם שרשה היותר עמוק של תורת היהדות, ושום נביא לא זז מהם מעולם. אבל אף על פי כן במקורות המספרים אנו מוצאים נטיות זרות, ולפעמים מתפלספים גם הנביאים הרבה בשאלות הנוגעות להעיקרים האלה: בשאלת הבחירה החפשית מרגישים אנחנו בספוריו של י׳ על בריאת־העולם כאלו בחירתו החפשית של האדם דוחקת את כח שדי (בראשית ג׳ כ״ב: ו׳, ה׳; י״א, ו׳). ומאחר שידענו, שבפרשיות אלו יש לפנינו נסיון לאחד את תורת הבריאה של ירמיה את אמונת המלאכים, הרי יוצא לנו מכאן, שאמונת המלאכים הביאה נטיה זרה לעיקר הבחירה. אם יש גם מלאכים מורדים באדונם, כענין הנפילים, הרי אפשר שגם האדם יהיה „כאחד ממנו". ולעומתו מוצאים אנחנו במקור א׳, שכח שדי מצמצם ולפעמים גם מבטל את בחירתו החפשית של האדם (שם כ׳. ו׳; ל״א, כ״ט; ד׳, כ״א ועוד שם בפרשה). — ואת הנטיה הזרה מוצאים אנחנו גם במקורות אחרים, למשל, במקור זבא ממלכת ישראל (שמואל א׳ ב׳, כ״ה; כ״ד, כ״ו; ועיין שם ל״ג. ל״ה. ל״ט). ושתי הנטיות הזרות האלו תלויות הנה זו בזו: מפני

שאלהים כביכול מתירא מפני בחירתו החפשית של האדם, הוא ממעט אותה ושולל אותה את הכח לעשות ולהיות על פי בחירתו החפשית. — ולעומת זה ספר־ברית משנה תורה מטעים את הבחירה מאד כנזכר, וכשהוא רומז על ספור־בלעם, הוא משנה מן הנאמר במקור, שאלהים צמצם את בחירתו החפשית של בלעם על ידי מלאך (דברים כ״ג, ו׳ ביחוסו לבמדבר, כ״ב־כ״ד). גם ירמיה מטעים מאד את הבחירה (ו׳.ט״ז). והוא צרף מבטא מיוחד לבחירה חפשית; „שררות" (ג׳, י״ז; י״ג, י׳; י״ח, י״ב: כ״ג, י״ז; וגם בהוספה לספר־הברית השני דברים כ״ט, י״ח).

ואולם בשאלת שכר ועונש מוצאים אנחנו, שגם אחרי ברית משנה־תורה היו להם ספקות ומבוכות. וירמיה בעצמו ברגעי היאוש שואל: „מדוע דרך רשעים צלחה?" (י״ב, א׳). וירמיה ויחזקאל משתדלים הרבה בשאלה זו ומתאמצים למצוא איזו שיטה, שתהא מישרת את כל הסתירות שבזה, וביחוד — למצוא תשובה נכונה על השאלה השגורה בפי בני הדור בימי צרה ההמה: „אבות אכלו בסר ושני בנים תקהינה" (ירמיה י״ח, ז׳־י״ג; ס״ח. ט׳; מ״ב, י׳; יחזקאל ג׳, י״ז וכו׳; י״ב, כ״ג־כ״ח; י״ד, י״ג־כ׳; י״ח ל״ג). ושניהם משתדלים להוכיח, שאך „האוכל הבוסר תקהינה שניו", שאך „הנפש החטאת היא תמות" — תשובה, שאינה באה אלא מתוך מבוכה. שהרי אין ספק בדבר, שבעניינים מדיניים לכל הפחות — ובאלה הלא היו דנים — בודאי תקהינה שני הבנים מן הבסר שאכלו האבות. ובכלל מיוסד הדבר בעיקר שכר ועונש, שלפעמים סבך המאורעות הוא כך, שגם בהחיים הפרטיים הקב״ה פוקד עון אבות על בנים (שמות כ׳ ה׳; דברים ה׳ ט׳).—וכאן רואים אנחנו את פעולתה הגדולה של תורת־הבריאה. יחזקאל, שלא קבל את תורת הבריאה החדשה, נשאר במבוכתו ובא לידי נטיות זרות, וברא לו מושג זר של „מכשול עון" (ג׳, כ׳: ז׳, י״ט; י״ד. ג׳ ד׳. ז׳; וביחוד י״ח, ל׳; מ״ד, י״ב: וסותר את דברי עצמו כ״ח, כ״ג; ל״ג, י״א). אבל ירמיה, אחרי שהעמיק עיון בתורת־הבריאה, הוא מרהיב עוז בנפשו לבטל את כל הטענות, הספקות והמבוכות שבעיקר שכר ועונש וגם את הספקות שנשארו לו בעיקר הבחירה (כגון: י׳, כ״ג; י״ג, כ״ג; ועיין גם דברים כ״ט, ג׳; ירמיה ו׳, כ״א) מתוך השגתו החדשה. השגת ענין הבריאה המונו־תואיסטית האירה את עיניו וגאלה אותו מכל הספקות והמבוכות (ל״ב, י״ז־י״ט). ותלמידו הגדול ישעיה השני, הולך ומשלים מה שהתחיל רבו (ישעיה מ׳, י״ב־י״ד. כ״ז. כ״ח; מ״ה, י״א. י״ב. י״ח־כ״ב; נ״א, י״ג; ועיין מ״ח, ג׳־י״ג וכ״ה, ו׳ וכו׳).

הסתכלות יותר עמוקה במדת־השפעתה של תורת־הבריאה על החוקותם של העיקרים „בחירה חפשית" ו„שכר־ועונש" ממציא לנו ספר איוב: הספר הדרַמטי הזה בנוי הוא כולו על הרעיון, שכל הספקות והמבוכות וכל הטענות הרגילות נגד שני העיקרים האלה עולות הנה בתהו בצאת רעיון הבריאה בגבורתו: לא די הוא לדעת את ענין הבריאה בכלליותו, כדי להבין את רוממות התעלותו של הבורא על כל מחשבות־אנוש, אך צריך להתבונן (וזו היא תשובתו של הקב״ה לאיוב) לכל הדרי הבריאה בשמים לרום ובארץ לעומק; או אז יבריק לו לשכלו החלוש של האדם אור חדש והוא יתגבר על כל הספקות. ובאמת כחה הגדול של התשובה מונח הוא בהסקירה הנפלאה, המגביהה את הסתכלותנו לרומי רום ונוקבת ויורדת עד נבכי־הים ושולי־תחתיות של כל הבריאה כולה (ל״ח: ל״ט). בתוך הסתכלות זו כל הטענות מסתתמות, האדם כורע ומשתחוה כלאות לפני כבשונו של עולם ואומר: „נפלאות ממני ולא אדע!" (מ״ב, א׳־כ׳).

ואולם במדה היותר מרובה בולטת היא ההתגברות על כל הספקות והמבוכות בענין שני העיקרים האלה בהמקור „תורת־כהנים". ההשגה ההיסטורית, הבאה לידי גלוי בספר זה, בנויה היא על שני העיקרים האלה כעל יסודות חזקים, שאפשר לעשותם לבסיס של עולם מלא מבלי שום חשש ופקפוק. אין כאן שום רמז למבוכה או לספק, אף צל אינו עובר כאן על טהרתה ובהירותה של האמונה. בספר זה נושבת רוח התורה הנבואית בעצם טהרה: בלי שום התפלספות, בלי שום התעמקות יתרה, אבל גם בלי שום נטיה זרה. הקורא בעיון רואה הוא בעליל, שההתפלספות וההתעמקות לא נעלמו מעיניו, אלא שהוא מבליע במתכון את כל הספקות והמבוכות, ירמיה וישעיה

השני, ובמדה יתרה מחבר ספר איוב. התגברו על כל השאלות והטענות על ידי תשובות לקוחות מתוך תורת־הבריאה, והמקור „תורת־כהנים" כבר משתמש הוא במסקנתם. היטיבו המבקרים אשר דברו, שסגנונו הוא סגנון דיני־יוריסטי, אבל הסגנון הזה הוא סגנונו של מומחה, היודע להסתיר את כל ההתפלספות בהריצות נפלאה מאחורי הפרגוד וללמד את האמת, איך שהיא הולכת והוה בגבול המציאות הממשית כדבר המובן מאליו. — אמנם המבקרים יחסו לו למקור זה מקומות אחדים, שיש בהם נטיות זרות לרוחו. כגון חזוק לב פרעה על ידי אלהים (בשמות ז׳־י״ד). הכרובים במשכן משה (שם כ״ה וכו׳) וענין שעיר לעזאזל (בויקרא ט״ז), אבל בקורת חודרת מלמדת, שבאמת כל המקומות האלה לא היו במקורו של הספר „תורת־כהנים".

§ 12
אותות הברית: שבת ומילה.

השבת, אשר לפי תכנה הרוחני הדשה היא בקרב ישראל, השובה היתה בתורת ישראל מאז מקדם ומצאה את מקומה בעשרת הדברות בספר־הברית הראשון ובכל קובצי חוקים שלישראל בכל הזמנים. ובברית משנה־תורה הוטעם ביותר תכנה המוסרי ההכרתי (דברים ה׳ י״ד. ט״ו). וגם ירמיה עדיין אינו מביא את תורתו החדשה, תורת־הבריאה, בקשר את השבת, והיא נשארה במובנה שבמשנה תורה. הראשון, הרואה במצות שבת „אות ברית", הוא יחזקאל, אבל אות־ברית במובן המוסרי ההכרתי בהטעמת הגון של הקדוש המוסרי (כ׳, י״־י״ב). וקרוב הדבר, שנגיעת ישראל את הבבליים ומושבם בגולה ורפיונם במצות שבת גרם לזה, שירמיה ובמדה יתרה יחזקאל וסיעתו הפליגו באזהרת השבת (ירמיה י״ז י״ט־כ״ז; יחזקאל כ״ב, כ״ו; כ״ג, ל״ח; מ״ד, כ״ד) והכניסו בה מובן של אות־ברית, להבדיל בין ישראל לעמים; או כדי להבדיל בין תכנה המוסרי של השבת הישראלית לתכנם האלילי של ימי השביתה של הבבליים או מלכיהם. — ואולם, אחרי שנשתלמה תורת־היהדות להשגת־עולם מוסרית־קוסמולוגית שלמה, קבלה גם מצות שבת תוכן קוסמולוגי. וגם בזה המקור „תורת־כהנים" הוא המשלים את הבנין, הוא מחלק את הבריאה לששת ימים — גון מיוחד לתורת הבריאה של ישראל, בכונה מיוחדה, להבליט את השבת בבחינת אות־ברית קוסמולוגי (בראשית ב׳, ג׳). ובעשרת הדברות הוא מוסיף: „כי ששת ימים עשה ה׳ את השמים ואת הארץ, את הים ואת כל אשר בם ויגה ביום השביעי. על כן ברך ה׳ את יום השבת ויקדשהו" (שמות כ׳, י״א). ואם מדקדקים אנחנו היטב בכתובים, הואים אנחנו, ששני מובני השבת התחרו זה בזה איזה זמן. המלות „על כן" שבשמות מכוונים המה נגד „על כן" שבדברים (ה׳, יד־טו): „למען ינוח — על כן צוך ה׳ אלהיך לעשות את יום השבת". ובשמות ל״א, יב־י״ז, פרשה, המעורבת מיסודות של ת״כ ויסודות של ק׳ (ספר הקדושה ויקרא י״ז־כ״ו, אשר הרבה מחלקיו פזורים המה בתורה). שמורות לנו ההתחרות וההתפשרות. הקורא שם את הכתובים בעיון, רואה, שהמובן הקוסמולוגי של השבת בספר „תורת־כהנים" (טרם שהורכב עם ק׳ לאחד) חפץ היה לדחות את המובן המוסרי ההכרתי שבספר ק׳, עד שבא איזה סופר מאוחר והרכיב את שני המובנים זה על זה ונתן להשבת מובן מוסרי־קוסמולוגי. יפשרתו עלתה יפה מאד. כי באמת שני המובנים האלה לא רק שאינם סותרים זה את זה, אלא, אדרבה, הם משלימים זה את זה, כי כשם שכבלל השקפתה המוסרית של תורת היהדות צריכה היתה להשתלם להשגת־עולם מוסרית־קוסמולוגית, כך גם השבת צריכה היתה להתפתח מן המובן המוסרי להמובן המלא והשלם: להמובן המוסרי־הקוסמולוגי. — על כן נתאחדו בהורות הבאים שני מובניה של השבת --לאחדים, והשבת היתה לבבואה של תורת־היהדות כלה בהשתלמותה המלאה.

המילה גם היא עתיקה היא מאד בקרב ישראל (כבקרב עמים אחרים). בספר ברית משנה תורה אינה מוטעמה בפירוש, אבל יש זכר לה (י׳, ט״ז, ובהוספה ל׳, ו׳; ועיין גם ירמיה ד׳. ד׳; ט׳, כ״ד, כ״ה). ובנבואותיו של יחזקאל כמעט יש לה כבר ערך של אות־ברית (מ״ד. ט׳; ועיין גם י״ז. כ״ז; כ״ג, כ׳; כ״ח, י׳; ל״א, י״ח; ל״ב, י״ט־ל״ב; ועיין גם ישעיה נ״ב, א׳). ובמקור „תורת־כהנים" מוטעמת המילה בתור אות־ברית (בראשית י״ז) בין ישראל לאלהיו, והגילים אנחנו להבין (וכן מבאר הרמב״ם בפירוש), שהמילה

היא אות־ברית לאחדות אלהים. אבל מהלך התפתחותה של המילה לאות־ברית במובן זה אינו מבואר כל צרכו, ואפשר הדבר, שהיה הולך והוה באופן זה: המילה נהוגה היתה בישראל מאז ומקדם מימי האבות הראשונים, כשם שהיתה נהוגה בין הכנענים־הפיניקיים, בין הערביים ובין המצריים בכתות הכהנים והצבא ועמים עתיקים אחרים. ואולם אחרי שנאחזו בארץ בין אדום, עמון ומואב מזה ובין הפלשתים מזה, שכלם ערלים היו (ירמיה ט׳, כ״ד, כ״ה; שופטים י״ד, ג׳; שמואל א׳ י״ז, ל״ו; י״ח, כ״ה), באמת נבדלים היו ישראל מן העמים אשר סביבותיהם על ידי המילה. ותכנה של המילה היה ענין דתי, מין קרבן או כדומה. המילה היתה, איפוא, לאות דתי, המבדיל בין ישראל לעמים. וביחוד נראה, שהיתה להם יקרה מאד, מאחר שבהיות ישראל או חלק ממנו במצרים או תחת ממשלת מצרים, אסרו עליהם המצריים למול את בניהם, מפני שהמילה במצרים היתה סימן חירות, בעוד שבני ישראל היו עבדים. ומסורת זו שמורה היא לנו עדיין בכתובים (אולי כבר בשמות ד׳, כ״ד, כ״ה, ובלי ספק ביהושע ה׳, ב״ט, אם מוציאים אנחנו את הדברים הנוספים: ד״ו ובפסוק ג׳ את המלות: „שוב" ו„שנית"). ועל כן „כל ערל לא יאכל בו", בפסח (שמות י״ב, מ״ג־מ״ח), והיתה הלכה לדורות, שהמילה מעכבת בפסח, מפני שהפסח הוא סימן החירות, ומי שאוכל בו צריך להסיר סימן העבדות מעל בשרו ובשר בני ביתו. — בתקופת ברית סיני היה, איפוא, להמילה תוכן מדיני־לאומי, בעוד שמובנה הדתי הקדום נדחה מפני המובן החדש, ובכל אופן הגון הדתי הנשאר היה חלוש וקלוש מאד, והיה מין סימן למילת ערלת־הלב, שזהו המובן הבולט בתקופת משנה־תורה, ירמיה ויחזקאל. מצות המילה בישראל היא לפנינו פה בריכה ממובנה הקדמוני, שבלי ספק היה דבוק בו איזה ציור זר לתורת היהדות בטהרתה וקדושתה, למובנה הדתי במובן אות־ברית. המובן המדיני־הלאומי היה הכור, שבו נצרפה מצות מילה לקבל תוכן חדש, ואולם גם המובן הלאומי, מאחר שהיה תפקיד חשוב בהתפתחות המצוה, לא נדחה לגמרי. — והימים ההמה, ימי תקופת ברית משנה־תורה, מסוגלים היו מאד להתפתחות זו: במלחמת הדעות על דבר עיקר המלאכים גברה הדעה המרחקת ממושג אלוה כל ציור פסל ותמונה. וכבר רמזנו על זה, שהכרובים, כנראה, היו זכר ונקבה (דוק היטב בדברים ד׳, ט״ז). הרי שעל ידי אמונת המלאכים התקרבו ישראל מבלי משים למושג האלילי של אלוה בעל דו־פרצופים: זכר ונקבה. ובאמת התמכרותו של ישראל לעשתורת שבתמוז, שהיא „מלכת־השמים", מקרבת לנו את ההשערה, שהמוני של ישראל לא היה יכול לותר על הנוקבות שבאלוה. — ויהי כאשר באו המאורעות ההיסטוריים והחלישו את כח פעולתה של הברית הזאת, והעם חזר והתמכר לעבודת עשתורת־תמוז, מלכת השמים, בקשו הנביאים והסופרים להציב לרעיון האחדות סימן המרחיק כל רעיון של נוקבות, ולזה לא מצאו כלי יותר מסוגל ממצות מילה. כי המעיין היטב בכתובים רואה הוא, שהכתוב בא למעט את הנקבות ממילה (בראשית י״ז, י׳. י״ב. י״ד. כ״ג ביחוד לכ״ו! שמות י״ב, מ״ח; ויקרא י״ב, ג׳ עיין היטב היחס שבין ב׳ וה׳ על ידי ג׳). וקרובה היא ההשערה, שבימי ברית משנה־תורה, בימים שישראל התמכר לעשתרות ולעבודת הנוקבות שבאלוה, נסו לחלל את בנותיהם ולתת בבשרן איזה סימן מכוון כנגד המילה בזכרים (כמנהגם של איזו עמים אליליים), אשר אז נהוגה היתה בגדולים. ואפשר שזהו טעם הדבר, שבספר ברית משנה־תורה אינו מטעים את המילה, מפני שבדרך התפתחותה נכנסו לגבולה נטיות זרות. ובימי ירמיה ויחזקאל באות ביחוד הנשים להגן על עבודת הנוקבות שבאלהות, „מלכת־השמים", „מבכות את התמוז" (ירמיה מ״ד, י״ז; יחזקאל ח, י״ד, י״ג. י״ד־כ״ג), ועל כן בימים שאחרי החורבן התחילו נושאי היהדות שבאותם הדורות להכניס מובן חדש לתוך מצות מילה: המילה נוהגת רק בזכרים והיא מרמזת על האחדות המוחלטת וממעטת את הנוקבות שבאלהות. ומאותם הימים ואילך הרחיקו את הנשים מעבודת ה׳ (דברים ט״ז, י״ז — ומכאן: „מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות"), מפני שהיתה בזה סכנה לטהרת האמונה ולטהרת המשפחה. ובן היתה המילה לאות בין ישראל לאלהיו. — וגם בזה המקור „תורת כהנים" היא הנותן את הצורה האחרונה לאותה המצוה, כי בצורתה זו נתקיימה בידינו עד היום הזה. המילה היתה

לאות ברית בין אברהם אבינו ובין אלהים, לברית עולם לו ולזרעו אחריו (בראשית י״ז). ואולם אך לזרעו מ„בני יעקב" (בראשית ל״ד, כל ענין המילה הוא ממקור ת״כ), כדי להוציא את השומרונים ושאר הגרים, אשר קבלו עליהם את המילה, ואשר עזרא בכריתת ברית שלישית דחה אותם בזרוע.

§ 13 ספר הברית השלישי. מתוך האמור יוצא לנו, שבספר הברית השלישי אפשר לשער את הסימנים האלה: א) הרחקת אמונת־המלאכים, ב) הכנסת העיקר החדש, עיקר בריאת־העולם, ג) השלמת המסגרת השיטתית מבריאת־העולם לברית־סיני, ד) התבלטות העיקרים האחרים בהשתלמותם, שקבלו מתוך תורת הבריאה, ה) ביאור השבת בבחינת אות קוסמולוגי. ומאחר שכבר ראינו, שכל הסימנים האלה ישנם במקור „תורת־כהנים", יכולים אנחנו להניח, שהספר הזה היה ספר־הברית השלישי. ואולם התבוננות ספרותית מלמדת, שלא הספר „תורת כהנים" בהיקפו המקורי, אלא ספר זה בהיקפו הגדול, אחרי שהורכב את „ספר הקדושה" לספר אחד, היה לספר־הברית השלישי. ואם מסתכלים אנחנו במאורעות של התקופה הנדונה מתוך השקפתנו, שנתבררה עד כאן, יוצא לנו שיעור מהלך־הענינים, איך נתגלגל הדבר, ששני הספרים האלה נתאחדו לספר־ברית אחד, באופן זה:

בהתפתחות מובנה של השבת בבחינת אות־ברית כבר ראינו התחרות בין שתי השקפות, אשר בזמן מאוחר נעשתה פשרה ביניהם. ואולם, אם מיטיבים אנחנו לראות, גם התחרות זו וגם פשרה זו לא היו נוגעות להפרט האחד, למצות שבת, בלבד, אלא לכל השקפת היהדות כלה. יחזקאל לא היה משתמש ברעיון הבריאה, כדי לבסס עליו את תורת היהדות, אבל הוא היה מבקש דרך אחרת להכריע את הכף לטובת השקפתו. הוא העמיק את הרעיון המוסרי במדה נשגבה מאד (למשל בפרקים י״ה כ״ב; כ״ג), ביחוד על ידי המושג החדש של קדוש־השם וחלול־השם: כל העובר עבירה מוסרית, מחלל הוא את שם ה', והעושה מצוה, מקדש את השם! הרעיון הזה עמוק הוא מאד, והוא נובע ישר מתוך רעיונה היסודי של תורת־היהדות, גם לפני השתלמותה להשגה מוסרית־קוסמולוגית. היא הולכת ומתפתחת ישר מתוך רעיונותיהם המוסריים הנשגבים של הנביאים הקדמונים: עמוס, הושע, ישעיה, מיכה וצפניה.— ואם מדמים אנחנו את השקפתו זו של יחזקאל להשקפה החדשה, שיצאה מישיבתו של ירמיה, אי אפשר לכחש, שהגון הזה שבתורת יחזקאל קרוב הוא לרעיונה המקורי של היהדות יותר מההטעמה המיוחדה של הגון הקוסמולוגי. וההלוק הזה שבין ראשי המדברים הראשונים הלך ונתרחב ונתעמק בין תלמידיהם ותלמידי־תלמידיהם. ואם מדמים אנחנו את שני הספרים הנדונים, „תורת־כהנים" ו„ספר־הקדושה", זה לזה, נוכח לדעת, שלפנינו המסקנות הקיצוניות של שתי ההשקפות, אשר כל אחת מהן השכילה למצות את עומק המובן של גון מיוחד אמתי בהשקפת היהדות הכללית: „ספר־הקדושה" מטעים את הקדושה המוסרית. „אני ה'!" זהו טעמה היותר עמוק של כל התורה המוסרית כלה, יהוה בבחינת סמל הקדושה המוסרית, מבלי שום סקור־עין להרעיון הקוסמולוגי, יהוה בבחינת מנהיג ומכלכל את סדר־העולם המוסרי. הרעיון הזה נושא הוא את כל ערכו בתוכו, ואינו צריך לשום השלמה קוסמולוגית; בכל ספר הקדושה אין אנחנו מוצאים זכר לתורת הבריאה, אף על פי שהמבטא המיוחד ליסוד כל החוקים: „אני ה'!" כמעט דורש הוא את השתלמותו: „אני ה' בורא שמים וארץ!" — וכשם שבמצות שבת ראינו התחרות בין ספר־הקדושה וספר תורת כהנים, כך גם במצות־יובל: ק' מיסד את יציאת הארץ ביובל: „ויראת מאלהיך כי אני ה' אלהיכם!" (ויקרא כ״ה, י״ז), אבל ת״כ מיסד: כי לי הארץ! (שם כ״ג), כלומר, אני הוא בורא הארץ. ספר „תורת כהנים" מעמיד לעומתו הכל על השיטה היוצאת מרעיון הבריאה. הקב״ה ברא את עולמו והגביל גבולות וסלל נתיבות מאז מבראשית, והוא, הבורא, נתן את התורה לישראל, ובזה, הרי יש טעם מספיק לכל המצות והחוקים. דין הוא, שהנברא ישמע בקול בוראו! — ושני הספרים האלה נכתבו בכונה מיוחדת לשם ספר־הברית. שתי הישיבות בגולה ובימים הראשונים ליסוד־המעלה היו שוים

בהשקפתם, שצריך לחדש את הברית בין ישראל לאלהיו. וכבר ראינו, שהתשוקה הזאת היתה ממלאת את לבם של ירמיה ויחזקאל גם יחד. וביחזקאל מ'–מ"ח כבר מונח לפנינו נסיון לספר־ברית חדש. וספר־הקדושה בצורתו הקדומה היה מתאים מאד לצורת ספר הברית הראשון. היתה לו פתיחה (אשר שאריתה שמורה לנו עדיין בשמות ו', ו'–ח', במקום מכריע בתכניתו של ספר־הברית השלישי) וסיום בתוכחה (ויקרא כ"ו), ודומה הוא בזה לספר ברית משנה־תורה, שהיה צריך לתוכחה, מפני שהעמיד הכל על רעיון המוסר, על שכר ועונש שבסדר־עולם מוסרי. ולעומתו ספר־הברית של ישיבת ירמיה, „תורת־כהנים" בהיקף קטן, הוא מעמיד הכל על רעיון הבריאה, והברית מתחלת את הבריאה. „תורת־כהנים" הוא ספר של ארבע בריתות (אדם, נח, אברהם וישראל – וזו הברית האחרונה בשמות ו'?). והברית הראשונה את ישראל עומדת בחזקה מבלי שום הזדעזעות והתמוטטות. אין כאן לא מסכה ולא עגל, לא שבירת הלוחות ולא התחדשות הברית בסיני, לא לוחות חדשים ולא התחדשות הברית בערבות מואב, אלא הכל הולך ונמשך בכח הברית הראשונה. ועל כן הוא אינו צריך לתוכחה, מפני שהוא מתגבר על כל הטענות והספקות באופן קל, בידו הספיר הנפלא המאיר לכל הזויות, הכל יוצא מתוך רעיון הבריאה מאליו, מתוך מהלך ההיסטוריה על פי שיטתו.

כן פתחו שתי כתות קיצוניות כל אחת מהן גון מיוחד ברעיונה היסודי של תורת היהדות, אבל שתיהן במדה קיצונית, המתנגדת מאיזה צד לתורת היהדות המקורית. „ספר־הקדושה" קבל אל תוכו גם את אמונת המלאכים. ואף על פי שהמרכיב לשם ספר־הברית השלישי הוציא את המקומות האלה, עדיין נשאר זכר להם (הכרובים במשכן משה, אשר לפי השקפתנו נכנסו בזמן מאוחר להמרכיב לשם ספר הברית השלישי, הם מתוך שארית „צורת־הבית", שהכניסה ישיבת יחזקאל לתוך ספר־הברית שלה, וכן ענין „שעיר לעזאזל" בויקרא כ"ו, וגם ויקרא י"ז, ז' שייך הנה). וספר ת"כ לעומתו העמיד הכל על רעיון הבריאה, מה שאינו מתאים לגמרי לרוח היהדות, שה'א מוסרית ממקורה. – ובימי כורש, שהשתתפו העולים הראשונים את הנשארים בארץ ליסד את הממלכה מחדש, באה כל אחת הכתות וספר־הברית בידה, בטענה, שספר־הברית שלה יהיה ליסוד הברית החדשה. ואולי גם המחלוקת היתה אחת הסבות, שהנסיון הראשון לא עלה יפה. – ויהי כאשר באו ימים טובים מאלה, ימי עזרא ונחמיה, והשעה היתה מוכשרת לכריתת ברית חדשה, באותם הימים כבר התבשלו שתי ההשקפות – אשר כל אחת מהן הבליטה גון מיוחד אמתי בתורת היהדות במדה קיצונית – לפשרה, המרחקת את הקיצוניות היתרה מתוך כל אחת מהן ומאחדת את שתיהן להשגה אחת מוסרית־קוסמולוגית, הנושאת את חותם האמת בתוכה.

וההרכבה הזאת היא הרכבת שני ספרי־הברית, „ספר תורת־כהנים" ו„ספר־הקדושה", לספר־הברית אחד. והמסדר המרכיב הזה, שהיה המוציא והמביא לכל ענין ספר הברית, הוא, לפי כמה מסורות עתיקות במקרא ובספרות התלמודית, עזרא שעלה מבבל, עזרא הסופר המהיר בתורת ה'.

עזרא בא מישיבת ירמיה, אשר על דגלה היו חונים רוב נושאי היהדות שבאותו דור, ועל כן ספר־הברית השלישי מסודר הוא ברוח ירמיה, על יסוד ברית משנה־תורה ותורת־הבריאה, בעוד שמספר־הברית של ישיבת יחזקאל לא נכנסו אלא אותם החלקים, שאין בהם סתירה מפורשת לתורת ירמיה, במדה שהיה בהם כדי להבליט את רעיון הקדושה המוסרית, אשר נתעמק בו, ואשר היה אהוב גם על ראשי המדברים שבישיבת ירמיה. – וזהו גם הטעם, שספר ברית משנה־תורה לא נדחה ממקומו ביפוי־כח, והיה קיים לא אך ביד יחידים, כי ביד יחידים שמורים היו כל המקורות שבתורה וספר־הברית הראשון בכלל, אלא גם נושאי היהדות קימו אותו מטעם יפוי כחם. ואם אמנם לא היה בכלל־ספר־הברית במובנו המצומצם, הלא היה בכלל־„התורה" של אותו הדור.

והשקפתנו זו על דבר היקפו של ספר הברית השלישי והיקף „התורה" שבדור עזרא מתאמתת מתוך הכתובים ומתוך המשנה. מתוך הכתובים: בנחמיה ח'; ט'; י"ב א'–ג מסופר, שקראו בספר תורת־משה, „תורת־אלהים" או

בספר משה, וכל הכתובים המובאים שם נמצאים באחד משלשת הספרים הנדונים: ספר ת"כ, ספר־הקדושה וספר דברים, אבל אין שום כתוב משאר מקורות התורה. ומתוך המשנה: כל הקריאות המובאות במשנה (חוץ מקריאת פורים, שנתקנה בזמן מאוחר מאד), הקריאות במקדש ובגבולים, בבתי־כנסיות ובקריאות היחיד בביתו, כולן לקוחות רק מתוך שני ספרי־הברית האחרונים. טעם הדבר מתוך השקפתנו הוא: הקריאות נתקנו בדור קרוב לכל הפחות לעזרא, ואז לא היו ב„תורה" אלא שני ספרי הברית הנדונים, והקריאות האלו היו נוהגות והולכות עד לימי התימת־המשנה. ואף על פי שבימי התימת המשנה כבר התהילו לקרוא גם מתוך שאר הלקי התורה (וקריאות אלו מובאות בתוספתא), המשנה לא הסכימה להן, מטעם שיתבאר.

§ 14 המעבר: סדור התורה, הספרים ההיסטוריים והנביאים.

התימת כתבי הקודש, אשר, כנראה מתוך הספרות התלמודית, לא נגמרה כליל עד לדורו של רבי עקיבא ובהשתתפותו, לא היתה מעשה מכוון לקביעת עיקרים באותה מדה עצמה, שהיו בְרית משנה־תורה או ברית־עזרא, ועל כן אין לנו על זה שום מסורת בטוחה, וגם סדור התורה בהיקפה שלפנינו אין לו ערך מעשה מכוון לקביעת עיקרים בחיוב. — ואם מעיינים אנו היטב בדבר סדור התורה בפרט וסדור המקרא בכלל מתוך השקפתנו, יוצא לנו מהלך הדברים כזה:

עזרא ונהמיה בשעתם היו אישיות ענקיות ומכריעות, והמתנגדים מישיבתִ יהזקאל התרפסו לפניהם ולפני דעתם, שהיתה דעת ישיבת ירמיה, ואנוסים היו להסתפק בההודאה הספרותית, שהודה להם הרוב בזה, שספר־הברית שלהם נכנס לתוך ספר־הברית השלישי, שהיה ליסוד כריתת אמנה. ואולם אחרי מות עזרא ונהמיה היתה ההנהגה בידי הועד הגדול, אנשי כנסת הגדולה, והכל נעשה על פי רוב דעות, שכל אחת מהן היתה שקולה כהברתה. לא היתה שם שום אישיות גדולה המתנשאה על הברותיה ומכריעה אותן בכהה המנצה של הגאוניות; ובאמת מימות עזרא עד ימות שמעון הצדיק (ג"א. שט"ז — ג"א — ת"ם) אין לנו שום מסורת על אודות איזו אישיות גדולה, עולה על הברותיה בהכמה ויפוי־כה שהכל מודים בו. בימים ההם בודאי עמד המועט הגדול, שנתן ידו לפשרה בימות עזרא, על דעתו והיה תובע במפגיע, שגם אמונת המלאכים, או יותר מדויק: שגם הספור המורכב מן המקורות א' וי' (א"י), שהיה מצוי בבהינת ספרות העם מהוץ לגבול ספר־הברית ו„התורה" יכנס לתוך „התורה". העם הזק ממנהיגיו, הרוב מישיבת ירמיה לא עצר כה לגנוז את הספרות הזאת. ואולי גם לא היה רוצה בזה והסתפק במה שקבע את ספר הברית והיקף „התורה" כדי לדעת, שאך הכתוב בזו הוא מעיקרי היהדות. ובכל אופן, העם היה מהבב את הספורים האלה, והוא מצא סמך והזוק במהנה הנביאים והסופרים מישיבת יהזקאל, שהם לא פסקו לעולם מלראות בהספרות המספרת — וביהוד בספור י"א מתוך תקופת משה — ספרות מתאֶמת לעיקרי האמונה הישראלית. ועתה כשנתישר הילם, באו בתביעה הדשה, תבעו סדור הדש של „התורה". ותביעה זו היתה לה משענת הזקה בתנאים ההיסטוריים של אותם הדורות: הימים ימי־מעשה גדולים בקרב היהדות. הימים ימי שנוי הכתב מעברית עתיקה לאשורית, אספת כתבי הקודש, תקון הקריאות והתפלות והברכות במקדש ובבתי־כנסיות שבגבולים ובהוץ־לארץ, יסוד בתי־ספר לעם ומנוי מורים ומלמדים לתינוקות ולגדולים. כל המעשים האלה כוונה אחת ומטרה אחת להם: להפיץ את דעת היהדות בעם. ושעה זו היתה שעת הכושר לסדור הספרות בכלל. ומאחר שכל הכוונה היתה כדי לתת את „התורה" ביד העם, קרובה היתה התביעה להרכיב את ספרי הברית, אשר במסגרתם ההיסטורית נעוצות הן בתולדות ישראל בתקופת משה, על אותו ההלק של ספרות העם, שעוסק גם כן באותה התקופה, כי בזה תתקרב התורה בתכניתה הכללית לרוה העם. ומטעם זה עצמו היה אז צורך גדול לאסוף את משאותיהם הנעלים של הנביאים הקדמונים ולתתם ביד העם. כי אף על פי שגם הנביאים השתמשו במסורותיה של האומה בסגנון הרגיל בין העם ובמעוף נפשם הפיוטית נתנו מקום גם למושגים, שספרי הברית התרהקו

מהם, הלא בכל זאת הם הם מי שהיו ראשי בוני היהדות והם הם מי שהמציאו להמסדרים האחרונים — ובכן גם למסדרי ספרי הברית המקובלים — את האפשרות לסגנן את תורת היהדות ועיקריה בסגנון מזוכך ומצורף. ולמרות התמונות הפיוטיות, שהשתמשו בהן הנביאים, ולמרות אמונת המלאכים, שבולטת בכמה ממשאותיהם, הלא סוף סוף אך מהם ומתוך משאיהם הנשגבים למדו את רוח תורת היהדות בעומק מובנה. — גם קרוב הדבר, שגם מתנגדי תורת המלאכים הרגישו באותם הימים איזה צורך להכניס את הספורים על דבר האבות ותורת־המלאכים שבהם אל תוך „התורה": הימים ההם היו ימי התאבקות היהדות את תורת הצנד של הפרסים המושלים בארץ. ואז אירע בקרב היהדות מה שחזר ובא כמה פעמים במרוצת ההיסטוריה הארוכה של היהדות: זרם ההיסטוריה בא וגרם לאיזו נטיה זרה, שהיתה תועה בהוגה מאז, להתחזק ולהביא סכנה לתורת היהדות הטהורה. ושעת־סכנה כזו היתה באותם הימים. הנגיעה את הפרסים היתה הולכת וגדולה, ועמה הלכה וגדלה הסכנה, שהעם ינהה אחרי תורתם. ועל כן אנוסים היו גם מתנגדי אמונת המלאכים, שהיו רוב הועד, לעשות מה שעשו נושאי היהדות הבאים אחריהם כמה פעמים במשך ההיסטוריה: להרחיק מתוך התורה החדשה מה שאי אפשר לאחד עם רוח היהדות בשום אופן ולקרב אותן הדעות, שיש להן שורש חזק ברוח העם ואינן מסוכנות בהחלט לרוח היהדות, לצרפן ולזככן ולהעלותן לקדושה. ותורה כזאת היתה בימים האלה תורת המלאכים. תורת המלאכים של הצנד מלאה היא דעות זרות, שאין לאחדן עם היהדות בשום אופן, אבל מאחר שהעם היה להוט אחריה וגם בקרב הועד עצמו היתה כתה חזקה, שעמדה לימינה, ומאחר שאחרי קבלת תורת־הבריאה לא היתה סכנה מוחלטת בזה, אם האמין העם, שהקדוש־ברוך־הוא ברא לו בעולמו גם מלאכים, כבר אפשר היה, שהרוב יודה בזה להמועט. — כל הסבות האלו גרמו בדבר, שתביעתו של המועט מצאה עתה אוזן קשבת בקרב הועד והרוב נתן את ידו להתפשר עם המועט. — ומכל המעשים האלה עומדים סדור התורה ותקון הקריאות מתוך התורה ביחס של סבה ותולדה: דוקא מטעם זה, שהועד הסכים להכניס את המקורות המספרים לתוך „התורה". הכרחי היה הדבר לתקן איזה תקנה, שתבליט את עיקרי היהדות בטהרתם. ותקנה זו היתה תקנת הקריאות מתוך שני ספרי־הברית האחרונים. ובאמת היה בה בתקנה זו להשיג את המבוקש. על ידי הכנסת המקורות המספרים לתוך התורה נטשטש ערכם המיוחד של ספרי־הברית. ודבר זה עתיד היה להוליד מבוכה חדשה בנוגע לאמונות ודעות. ולזה באה תקנת הקריאה כרפואה קודם למכה. קודם שסדרו את התורה בהרכבתה החדשה, קבעו את הקריאות מתוך שני ספרי־הברית האחרונים. — וגם אחרי ההרכבה החדשה עדיין נשארו שני ספרי־הברית האחרונים בצורתם הקדומה ימים רבים, וכנראה מתוך המקורות — גם מאות בשנים אחרי הסדור החדש, ובזה היו רואים, כנראה, מין „קצור התורה". וכמה משניות וברייתות אינן מתבארות, אלא מתוך ההנחה, ש„התורה" בהיקפה הקטן, כתב ידו של עזרא, בלשון עברית ובכתב אשורית, נתקיימה במקדש עד להחורבן, וכל הקריאות שבמקדש היו מתוך הספר הזה. — ואך לאט לאט קבלה התורה בהרכבתה החדשה את יפוי־כחה הגדול, שיש לה עתה, ועל כן נתקיימו הקריאות מתוך ספרי־הברית כמו שהיו; ואך אחרי החורבן, אחרי כמה דורות של הירום, שבהם נשכחו כל היחוסים, וערכים חדשים באו לעולם היהדות, — אז רק אז התחילו לקרוא קריאות מתוך התורה בחמשת חומשיה במקום הקריאות העתיקות, ולדחות את אלו לקריאה למפטיר, וגם אז לא זזה המשנה מן התקנה העתיקה. וכנראה נתקיימה בבית רבי מסורת על יחס הענינים בהסתר דבר, כשם שנתקיימה בידם מסורת על ענין גניזת הארון והכרובים. ווה יתאמת לנו יותר בתקופת המשנה.

§ 15 הספר העיקרי הרביעי.

קביעת הקריאות מתוך ספרי הברית היתה לא אך תקנה שלילית — שלא יבואו אותם החלקים שבמקורות המספרים, שהיו עתידים ליכנס לתוך „התורה", לידי ערך על ידי קריאתם בצבור — אלא במדה יתרה מזו תקנה חיובית. אחרי שנכנסו המקורות המספרים לתוך התורה צריכה היתה היהדות לתקנה חדשה, המחלישה את יפוי־כחה של התורה באמונות ודעות ומבליטה אותן הדעות והאמונות, אשר היהדות תלויה בהן ואשר מצאו את מבטאן

בספרי־הברית האחרונים. ותקנה היובית זו היתה: תקנת הקריאות והברכות והתפלות והקדושות במקדש ובכל בתי־כנסיות שבגבולים ובגולה. הזרע, שנזרע בספרי־הברית האחרונים: הנטיה והשאיפה לצמצם את עבודת הקרבנות במקום אחד ובמדה מוגבלת על פי חוקים קבועים, כבר התחיל להוציא את פריו היפה. עבודת הקרבנות היתה תחת השגחת הועד הגדול, והוא לא הניח את ידו מלהשתמש בשעת־הכושר המסוגלת לכך ולהביא את עיקרי היהדות, בסגנונם שקבלו בספר הברית האחרון, בקשר עם העבודה הנעשית במקדש, מרכזה הרוחני של כל האומה, אשר ממנו (מלשכת הגזית) יוצאת תורה לכל ישראל. הקריאות מתוך התורה ועל־פה והברכות והתפלות, שהיו קשורות מכאן ואילך בעבודת הקרבנות, הביאו את עיקרי היהדות בעצם טהרתם לידי מבטא מוטעם ומובלט באופן נעלה ונשגב. וערכו של האמצעי החדש הזה היה הולך וגדל בה במדה, שהקריאות והברכות והתפלות האלו התפשטו בכל תפוצות ישראל, בגבולים ובגולה, שהיו מתכנסות בבתי כנסיות, וכולן כאחת, בשעה אחת שביום, בשעת עבודה במקדש, היו מקבלות עליהן עול מלכות שמים על ידי אמירת „אני מאמין" של האומה: הקריאות והאמירות האלו בכללן הן הספר העיקרי של אותה התקופה. הוא בא למלאות את מקומם ותפקידם של ספרי־הברית בתקופה הקודמת. הוא הבליט והטעים אותן הדעות והאמונות שבתורה, שיש להם ערך עיקרים, וממילא בטל את כל הנטיות הזרות שבמקורות המספרים וגם מִעֵט את אמונת המלאכים מערך עיקר־היהדות.— הקריאות והאמירות האלו היו, כנראה; מאוחדות בקובץ אחד, שהיו קוראים לו „ספר ברכות", אבל דבר זה לא היה לו ערך עיקרי ושום יפוי־כה, ובודאי נעשה מטעם יחידים ופרטים, כדי להקל על הזכרון. הועד הגדול בודאי לא דאג לסדור ספרי ברכות. מושג ספר־הברית הלך ונטשטש, ועל מקומו באה האמירה שבעל־פה, ועיקר הדבר היתה האמירה בכונה, ואחת היתה, אם קרא אדם את הברכות והתפלות מן הספר או על פה, חוץ מן הקריאות, שקצתן היו נאמרות בעל־פה וקצתן מצותן היתה בקריאה מתוך הספר.

זה היה אופן חדש לחזק את עיקרי היהדות. היצירה הנבואית חדלה, ועם התימת הנבואה נתתמה גם תקופת ספרי הברית. רוח הנבואה היתה חיה ופועלת, היא יצרה וסדרה ספרי ברית חדשים. לא כן בתקופה שאנחנו עומדים בה. היצירה חדלה והתורה נחתמה. טעם החזיון מתבאר מתוך יסוד התחלקות העיקרים: לא היה כאן שום רעיון מהותי חדש ליצירת ספר־ברית חדש. ספר־הברית השני הביא רעיון חדש: החזקת אמונת המלאכים מתוך מושג אלהים (שהוא חלק ממנו) וכוך שאר העיקרים, היוצא מתוך החדש זה: ספר תורת־כהנים הביא חדש גדול: תורת הבריאה; וגם ספר־הקדושה הביא חדש גדול: התעמקות רעיון הקדושה המוסרית. אבל עכשיו, שהתאבקות הדעות כבר עברה דרך כל המדרגות, באה עיפות במחנה נושאי היהדות: „הנבואה פסקה מישראל". מתוך השקפתנו מכירים אנחנו את מובנו של חזיון זה, ואנו מכירים, שהסתלקות הנבואה לא היתה ירידה כלל: ההתגלות הנבואית הוציאה את כל תכנה המהותי, והיהדות סגננה בזה את כל עיקריה המהותיים. הכח הרוחני של האומה, הנבואה, הגיע לידי התפתחותו השלמה. הנבואה עשתה את שלה, ומה שהיה צריך עדיין מונח הוא כבר מעבר לגבול הנבואה.— וזהו סוף מובנו של ההבדל שבין תורה־שבכתב לתורה שבעל־פה באמונות ודעות: תורה שבכתב יצרה עיקרים מהותיים, תורה שבעל־פה—עיקרים היסטוריים. ומתוך האמונות והדעות יוצא גם ההבדל שבין תורה שבכתב לתורה שבעל־פה במצוות והוקים, שהם בנוים על האמונות והדעות. אחרי שהנבואה הוציאה את כל תכנה המהותי באמונות ודעות, ממילא גם כללי החוקים המעשיים, אותם הכללים היסודיים, המקיפים בכח את כל הפרטים האפשריים, הגיעו לידי השתלמותם. ומתוך הרגש הזה, מתוך הרגש, שאי אפשר להם לחדש איזה דבר מהותי מעתה, באו לידי כך, לקבוע את התורה שבכתב במסמרות, ולידי הכלל: „אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה".— ועל כן גם הפשרה, אשר מתוכה יצאה התורה בתקופה החדש, לא היתה תולדת ירידה רוחנית. אדרבה, היא יצאה מתוך

רגש הכה והגבורה. משל למה הדבר דומה? לבעל־מחשבה גאוני צעיר, המחדש רעיונות חדשים, המקדמים את דורו. בני דורו מתנגדים לו, והוא אנוס הוא לעמוד על נפשו ולהגין על דעתו העיקרית על ידי הפלגה קיצונית, קנאית. ואולם אחרי בואו למרום התפתחותו אחרי אשר נתברר לו היחס שבין רעיונו החדש ובין הדעות המצויות, אשר סוף סוף מתוכן הוא בא ומתוכן התפתחה להשגה הדשה המתנגדת להן, ואחרי אשר דעתו רכשה לה הרבה שומעים גם במחנה המתנגדים אז תסור מעליו הקנאות הקיצונית ותתן מקום להנינה רוחנית, שיש בה כדי להעלות גם את הדעות הרגילות והמצויות ולהדריכן אל תוך היקפה של האמת החדשה, שמצא הוא בגאוניותו. וכן גם בנדון שלנו: מאמיני־המלאכים של אותו הדור לא התנגדו עוד לתורת־הבריאה אחרי שקבלוה בימי הפשרה הראשונה, בדור עזרא. ורוב הועד, אף על פי שדעתו לא היתה נוחה מאמונת המלאכים, יכול היה עתה לותר על כל קיצוניותו להודות להמועט, אשר אחריו נוהה היה העם בהמוניו, ולהכנים גם את המלאכים לתוך התורה. תורת־הבריאה המונותיאיסטית כבר התחזקה בעם, ובהיקפה של תורת־הבריאה יש סוף סוף מקום גם למלאכים. ואולם אחרי שנכנסו המלאכים ועמם כמה נטיות זרות קדומות לתוך התורה, היה כאן צורך להחליש את יפוי־כחה של התורה באשר היא ולהבליט אותן הפרשיות, המטעימות את עיקרי היהדות בטהרתם.

סדר היום היה:

יוצר אור וברכת הבוחר בעמו ישראל באהבה (או ברכת־התורה דומה לזו), עשרת הדברות, שמע והיה אם שמוע, ויאמר (אמת ויציב — נתקן בזמן המכבים), אבות וגבורות וקדושת השם — עבודה והודאה וברכת־כהנים (כלומר: שלש ראשונות ושלש אחרונות).

הברכות והתפלות היו, כמובן, קצרות מאד, בלי כל אותן ההוספות, שתכנן וסגנונן מעידים עליהן, שהן מזמן מאוחר. אבל הן מכילות את כל המשת העיקרים שמנינו בסדרם השטתי של תורת־כהנים: בריאת העולם בקשור את בחירת ישראל — יוצר אור וברכת התורה; קבלת עול מלכות־שמים ועול תורה — עשרת הדברות ושמע ישראל; קבלת עול תורה ומצוות והודאה בעיקר שכר ועונש — והיה אם שמוע; התחזקות בעיקר הבחירה — ויאמר: „ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם". ואחר כך באה התפלה המחזקת והמעמיקה את היחס שבין האדם לקונו, היוצא מתוך המשת העיקרים. ובקריאת עשרת־הדברות הטעים הועד בכוונה גלויה ובהירה את תכניתן המהותית של כל העיקרים האלה בכללם: כל התורה כולה אינה אלא מבטא להרעיון המוסרי, שהוא הוא נשמתה של תורת־היהדות: מציאות־השם ואחדותו והמצוות המוסריות הראשיות — הן הנה תורת־היהדות בשלמותה. זו היא הכוונה הראשונה והמטרה האחרונה, וכל השאר אינו אלא אמצעי, הדרך להמטרה. — וביחוד הטעימו את עיקר הבריאה בהתנגדות לתורת השניות של הצנד, והתקינו לברך: „יוצר אור ובורא חושך, עושה שלום ובורא את הכל", בסגנונו של ישעיה השני. ובגבולים תקנו בזה עוד יותר: אנשי משמר היו קוראים את פרשת הבריאה על פי הסדר, יום יום ובריאתו. כאן לא היה לא עבודה ולא כהן, וצריך היה לציין את העיקר הנכבד הזה בהטעמה מיוחדת, על ידי קריאת פרשת־הבריאה בשעת הקרבת התמיד במקדש. וזו עצמה היתה כוונת הועד בתקנת הקדושות וההבדלות בכניסת שבת וימים טובים ויציאתם.

הספר העיקרי הרביעי לא הביא שום עיקר חדש, אבל הוא היה כלי מוכן לקבל עיקרים חדשים; ובאמת, כל עיקר שנתחדש בעתיד נכנס אל תוכו. והעיקר הראשון, שנתחדש ונכנס אל תוכו, היה עיקר תחית המתים. וזהו העיקר ההיסטורי הראשון והיחידי, שנקבע בתקופת אנשי כנסת־הגדולה.

§ 16 נצחיות הנפש במקרא. העיקר ההיסטורי תחית־המתים התפתח, ככל העיקרים ההיסטוריים מתוך העיקרים המהותיים בהשתתפות גורמים היסטוריים. ומאחר שהעיקרים המהותיים יסודם בספרי הברית, ובכלל בתורה, הרי גם תחית המתים יסודה בתורה. אבל ידוע הוא, שבתורה אין שום זכר להיי־הנפש אחר המות. והחוקרים הנוצריים רגילים להפליג בזה ולהחליט, שהספרות הישראלית אין לה שום מושג על השארת־הנפש האישית במובנה הנעלה, ותחת

זה יש שם מושג „שאול", מין עולם התחתון כעין ה„הדס" של היונים. שם, בשאול הזאת, אין מודים לד' ואין מספרים באמתתו, כביכול שם רשות אחרת היא, כאילו הסופרים והמשוררים המקראיים מודים בשתי רשויות בעולם. — ואולם הקורא במקרא, וביחוד בתורה, בלי שום הנחה למפרע ומפנה את לבו לספוג את הפעולה הישרה היוצאת מתוך הספורים והחוקים, מיד מרגיש הוא, שנעתק מעולם השפל והעובר לעולם נעלה ונצחי. המקרים והמאורעות בעולם־המעשה, שהשכל הפשוט משיג אותם כל אחד ואחד בפני עצמו בלי שום קשר פנימי, הולכים ומתקרבים זה אל זה, הודרים זה לתוך זה ומתאחדים לשלשלת אין־סוף של חוליות יוצאות זו מתוך זו ונכנסות זו לתוך זו. כל מאורע ומאורע יוצא מתוך בדידותו המוגבלת ומבליט את ראשיתו וסופו, אשר בעזרתם נעוץ הוא בסדר־עולם כללי גבוה ונעלה. החיים הולכים ונמשכים גם פה אחרי מרוצם הטבעי, האנשים הפועלים הם בני אדם, בשר ודם ממש, המרגישים בשמחת הבשר וביגונו; אבל רוח האצילות נושבת בכל המאורעות, הוד העלמות חופף עליהם. פרוכת־המסך, הפרושה על כבשונו של עולם, גוללת מעט את כנפיה, קרן אור־עולם מתגנבת מבעד לשוליה ושופכת זוהר הנצה על כל החיים והמאורעות. האדם מוצא את עצמו, את נפשו, את אישיותו, את ערכו הגדול. הבריה החלושה הזאת, אשר כצל היא עוברת על הארץ, הנפש הזאת, המשועבדת לתאוות גסות ושפלות, מתנשאה פה לעינינו מדלות ערכה ושפלותה. האדם הולך והוה שותף בהנהגת־העולם, במעשה בראשית. כח־ענקים כחו, הוא מעתיק הרים ממקומם; לכל מעשה ממעשיו יש לו ערך גדול במרוצת גלגלי ההיסטוריה. מחשבה דקה בלבו, תנועה קלה בידו — והנה הוא משדד את מערכות החיים. איזה מעשה בודד ונעזב, שבצע האדם בלי חשבונות רבים, מתוך איזה מניע ארעי בהביון נפשו, הולך ופועל ופועל דרך כל ההיס־טוריה, עד סוף כל הדורות: מעשהו האחד של אדם הראשון מכריע את גורלו של כל המין האנושי; מעשיו של האדם מביאים מבול לעולם; ישרו של איש צדיק אחד בונה הרבות תבל ומקים עולם מלא! וביחוד הספורים על היי האבות: כל אחד מהם מעיד על עצמי, שהוא נושא את ההיסטוריה העתידה שלמה בלבו. כל אחת ההבטחות לאחד מהם היא — „לזרעך עד עולם" (בראשית י"ג, י"ד. ט"ו). מקרה, אשר יקרה לזרעו באחרית הימים, שיהיו גרים בארץ לא להם, כבר שולה את צלו לפניו בהלך־נפשו של אבי־האומה. נפשו מתרגשת, „והנה אימה חשכה גדולה נופלת עליו" (שם ט"ו, י"ב וכ'.). אלהים כורת ברית־עולם את אבי־האומה „לזרעו אחריו" (שם י"ה). יעקב ועשו מתאבקים על אודות הברכה. שניהם יודעים, על מה הם מתאבקים ונלחמים זה בזה: העתיד הגדול הוא הוא דבר הריב שביניהם: מרוץ ההיסטוריה מוכרע הוא מתוך המאורע הבודד הזה (שם כ"ה). כל מקום, שתדרוך בו כף רגלם של „אבות־העולם", נעשה מקום רב־הערך לעתיד, עד סוף כל הדורות. יוסף ויהודה מתנגשים זה בזה על אודות בנימין: מלחמת אפרים ביהודה. יהודה גובר ולוקה את בנימין: בנימין נשאר נאמן לדגל יהודה גם אחרי התחלקות הממלכה לשתים. זהו כחו הענקי של האדם. כל מעשה ממעשיו יש לו ערך היסטורי, ולא עוד אלא שיש לו גם ערך קוסמולוגי. הוא אינו בודד וארעי, אינו טובע בים המעשים והמאורעות, אלא הורש עקבות עמוקות בראי הנצה, וגלגלי ההיסטוריה הולכים ונמשכים אחריהן, הכל בא בחשבון, ומעשה קל אחד מכריע את הכף. זו היא נצחיות־נפשו של האדם בסגנונם של נביאי ישראל העתיק וסופריו: בנפשו של כל אדם כבר טבועה היא מדת פעולתו בהיסטוריה העתידה, היא מין מונדה מתרגשת מן התנועה העתידה למפרע. כל מעשה ממעשיו יש לו ערך גדול כל כך, שאלהים נגלה ממרומים, כדי לסדרם על פי חוק ומשפט, והוא פוקד עון אבות על בנים, על שלשים ועל רבעים, ועושה חסד לאוהביו ולשמרי מצותיו לאלף דור. — אכן, כדי להבין את הענין על בוריו, צריך להזכיר את הנגיעה החזקה, שהיה לו לישראל העתיק את מצרים, ואת התיחסותם של נביאי ישראל וסופריו להגדותיו של העם העתיק הזה: הגדות־מצרים עשירות היו בספורים מדויקים לא רק על העולם התחתון, ממלכתו של אוזירוס, על דין־וחשבון שלאחר מיתה בפני בית־דין של שנים

וארבעים, אלא גם על חיי הנשמה הנפרדה, על הכנסת הנשמות „הטהורות" (כלומר, אותן שהרבו בעבודת החיות והעופות וכל השקצים והשרצים והרמשים למיניהם) תחת כנפי האיה במרכבתה, מרכבת השמש, שהיא תמונת הוראה „רעה" (שמות י', ה'; וחכמינו דרשו: כוכב יש ששמו רעה), ועל גלגול נשמתו של האדם אחרי מותו מחיה לחיה ומעוף לעוף, דרך כל חיות היבשה והים והעופות למיניהם, במשך שלשת אלפים שנה, עד שובה בסוף דרכה לגו אדם, כדי להתחיל את דרכה הארוכה מחדש, ועוד כמה הגדות יפות כאלו, הכתובות ב„ספר־המתים" שלהם. ובזה כבר עומדים אנחנו במרכזו של כל הענין.

בני ישראל בתקופה העתיקה טועים היו אחרי „מעשה־מצרים", כי אף על פי שבודאי נשארו בקרבם הגדות עתיקות מן התקופה הקדומה, טרם שנתבדלו משאר שבטי שם אחיהם לעם בפני עצמם, הלא בתקופת התהוותם הלאומית היו בלי ספק תחת ממשלת מצרים, שהיו מושלים על כל ארצות המערב הקיצוני של אסיה, וביניהם גם על ארץ ישראל, ומהם קבלו ישראל, ככל עמי ארץ כנען, הגדות גסות והזיות טפלות, וכמהם היו שקועים בכל התועבות והקסמים והנחשים של האובות והידעונים ובכל מעשה ארץ כנען ומעשה ארץ מצרים.

והנה בין עיקרי היהדות ישנם שנים, אשר שאלת הנשמה נוגעת היא בגבולם, והם: עיקר הבחירה ועיקר שכר־ועונש. עיקר הבחירה מיחס להאדם כח גדול מאד, ואין ספק בדבר, שמי שמאמין בעיקר הבחירה כבר יש לו ציור בהיר מאישיותו הרוחנית של האדם. ואולם עיקר הבחירה אינו דורש כלל את היחס לעיקר שכר ועונש, ודי לו בההנחה, שנשמתו של האדם נמצא נפרד ונצחי היא. ובאמת, הקורא בכתבי־הקודש בלי שום נטיה צדדית, אינו יכול להטיל ספק בדבר, שסופרי הספרים האלה מאמינים היו כולם בנצחיות הנפש, אלא שהסופרים שלפני גלות בבל לא השתמשו בחיי הנשמה לאחר מיתה להרחבת גבולו של שכר־ועונש האישי. טעם הדבר פשוט הוא: גם הם ראו, שלפעמים צדיק נכשל בצדקתו והרשע מצליח ברשעו, אבל רגש המין חזק היה כל כך בלבם, שלא דרשו כלל, שכל ענין שכר־ועונש של היחיד יסולק בכל היקפו בגבול הצר של חלדו עלי אדמות, אלא הרחיבו את הגבול על זרעו אחריו. התורה הזאת מצויה היא בכל הספרות העתיקה, מבלי שיעלה על לב איש, שיש בזה איזה עול, לפקוד עון אבות על בנים. ואך בימי ירמיה ויחזקאל מוצאים אנחנו, שהתחילו מערערים על תורה זו ומשלו משל: „אבות אכלו בוסר ושני בנים תקהינה". ואז התחילו ירמיה ויחזקאל להתפלסף על שאלה זו והשתדלו לצמצם את חשבון שכר־ועונש של היחיד בגבולי חייו הצרים. אבל החזיון הזה כבר היה נטיה חדשה בדור התגלות תורת־הבריאה. השקפת היהדות במקורה אינה מכוונה לחשבון שכר־ועונש אישי. הכונה הראשית הוא סדר־העולם המוסרי, כלומר ההכרה, שמאורעות הטבע והחיים מולידים הנאה וצער במדה הדרושה מאת החוקים המוסריים, ואחת היא, אם החשבון של שכר־ועונש, הנולד מתוך מעשיו של איזה אדם, עולה בלי שארית בחייו הפרטים של אותו האדם עצמו, או הוא הולך ונמשך לזרעו אחריו ובא לידי סלוק בסוף הדורות. ובכלל, ההשקפה המוסרית המקורית אין לה ענין רב בשאלת הנשמה כשהיא לעצמה. השאלות: מה היא נשמתו של האדם? איזהו היחס שבינה ובין הגוף? מהו גורלה אחרי מות הגוף? — שאלות קוסמולוגיות הנה. וכל התביעה, שהחשבון המוסרי צריך הוא להיות קשור בהויתו של האיש הנפרד מכל הדורות שלפניו ולאחריו, היא תולדת איגואיסמוס מוסרי מופרז, שיש בו כבר סימן קוסמולוגי, ולא התפתחה בשלמות אלא אחרי התגלות תורת הבריאה. — אנו צריכים, איפוא, לחלק גם בזה בין התקופה שלפני התגלות תורת הבריאה ובין זו שלאחריה. במקורות המספרים, שנכתבו לפני ירמיה, אין אנחנו יכולים לבקש שום גלוי־דעת מכוון על דבר נשמתו של האדם וכל השאלות הכרוכות בה, כשם שאין אנו מוצאים בהם שום גלוי־דעת בתורת־הבריאה. והוא הדין בספר ברית משנה־תורה. ואחרי התגלות תורת הבריאה דורשים המה בשאלה זו באמת גם המספרים גם ספר־הברית: המקור י' המאוחר מספר על דבר בריאת בעלי חי בדבור קל אחד (בראשית ד', י"ט); אבל בבריאת האדם הוא מטעים את הדבר באופן מיוחד: „וייצר ה' אלהים את האדם עפר

מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים" (שם ז׳). המספר מדקדק להפריד בין הגוף והנשמה וליחד מעשה מיוחד להתקשרותם. וגם הספר „תורת כהנים" מטעים את בריאת־האדם באופן מיוחד: האדם נברא בצלם אלהים! ובזה מופלא הוא מכל החי אשר על פני האדמה. בזה יש בלי ספק רמז צנוע לנשמתו של האדם בבחינת נמצא נפרד נצחי, ביחוד לפי מה שיתבארו הדברים בתקופה הבאה.

ואולם גם אחרי התגלות תורת־הבריאה וגם אחרי אשר נקבעה לעיקר בספר הברית, עדיין לא באה שעתה של תורת־נצחיות־הנשמה להיות לעיקר בתורת היהדות, ותחית המתים קדמה לה בזה. וטעם הדבר יתבאר לנו מתוך התיחסות תורתה המקורית של היהדות על דבר נצחיות הנשמה להגדות המצרים, שבאה אתן לידי נגיעה. והתיחסות זו תלויה היא גם בהתפתחותו של ציור ה„שאול" שבמקרא.

§ 17 **ענין „שאול" במקרא.** בכתבי הקודש של התקופה העתיקה, עד אחרי סדור ספר דברים, אין אנחנו מוצאים את המלה „שאול" אלא חמש עשרה פעמים. וברוב המקומות האלה כמעט ברור הדבר, שאין כאן אלא שמוש הלשון, ומובנה של המלה הוא פשוט: קבר (כגון: בראשית ל״ז, ל״ה; מ״ב, לח; מד, כט, ל״א; במדבר ט״ז, ל׳, לג; מלכים א ב, ויט). החזיון הזה עצמו מלמד, שכל ציור השאול זמורת זר הוא בקרב היהדות. ואם מצרפים אנחנו לזה, שהמלה „שאול", שהחוקרים עדיין לא עמדו על עצם מובנה, היא, כנראה, בנין מן השרש „שאל" (על שם „לשאול באוב"), המצוי גם בלשון הכושים, שהיתה להם השפעה גדולה על התפתחות הקולטורה העתיקה של מצרים — הרי יש בזה חזוק לדעתנו, שההגדה על דבר השאול באה לישראל ממצרים. ובאמת, בדברי הנביאים שלפני ירמיה וגם ביחזקאל רואים אנחנו, שברוב המקומות השמוש במושג השאול בא מתוך יחס הדברים אל מצרים, ובמקומות המועטים, שאין להם יחס למצרים, גלוי הוא, שהנביא מדבר בלשונו של העם ומסביר לו, שגם השאול, החיה בדמיונם, היא ביד אלהים. כי זו היתה דרכם של הנביאים, שהיו חיים בקרב העם ופועלים בקרבו, להשתמש בלשון העם. ואולם בספר ברית משנה תורה אין זכר למושג „שאול" (דברים ל״ב, כ״ב אינו בא בחשבון אפילו בתוך ההוספות, מפני שכל השירה באה ממקור מיוחד). הספר הזה אינו מסתגל בשום אופן למושגיו של העם ואינו מודה להשאול שום הויה, ולא יהא אלא דרך מליצה והעברה. ולעומת זה הוא מזהיר את העם על המעשים המתועבים, שיצאו מתוך הגדות השאול (דברים י״ח, ט׳—י״ג). כי הגדת השאול רכשה לה את הלבבות אך מפני שבעקבה כרוכה היתה עבודת־המתים, וזבחי מתים ותועבות האובות והידעונים, דרישה אל המתים וגלוי־העתיד — ענינים המושכים את לב ההמון בכל הזמנים ובכל המקומות עד היום הזה, וביחוד בתקופת האלילים העתיקה. ואחד המעשים המכריעים בברית משנה תורה היה בעור האובות והידעונים והתרפים והגלולים והשקצים, אשר נראו בארץ יהודה וירושלים (מלכים ב׳ כ״ג, כ״ד). — וזה הוא טעם הדבר, שבזמן ברית משנה תורה לא התפתחה בקרב היהדות תורה ברורה על חיי הנשמה לאחר מיתה. כי מלבד שהיו חסרות כאן סבות מניעות: הרגש האישי הקוסמולוגי והתביעה לסלוק חשבון שכר ועונש בגבול הויתו הקוסמולוגית של היחיד, היה כאן גם עיכוב גדול: השאיפה, להתרחק מכל הגדות וציורים על חיים שלאחר מיתה, כדי שלא לתמוך את העם בתועבות האובות והידעונים, שהיה שטוף בהן מאז (שמואל א׳ כ״ח, ג׳—כ״ה). — ואולם הזרע לאמונה בעולם אחר, הניץ לעולם. המעשה ההישי ההוה, כבר זרוע היה על אדמת היהדות. נושאי היהדות היו מתרחקים מן התורה הזאת, אבל העם כבר היתה לו תורה שלמה על הענינים האלה. ויותר שהיתה תורה זו בסגנונו של העם זרה לרוח היהדות, יותר ויותר היה הולך וגדל גם ההכרה, שנושאי־היהדות יהיו נזקקים להעם, להטותו מתורתו בסגנונה הנפסד, המכשילה אותו בכל מיני תועבות, ולנסות דבר, אולי אפשר להטות את התורה הזאת מכוונתה האלילית ולהעלותה לקדושה. ולזה באו עוד התגלות תורת־הבריאה, התעמקות הרגש האישי, התביעה להמשכת החשבון שכר־ועונש בחיי הנשמה, הכרוכה ברגש האישי, הנגיעה את הפרסים ותורת־הצנד, שיש בה תורה

עשירה על דין־וחשבון של הנשמה לאחר מיתה ועל תחית המתים באחרית הימים, וגם התקוות המדיניות, שבימים ההם התלכדו בתקוות אֶסכאַ־טולוגיות (כלומר בתקוות מחיי עולם־הבא). יחזקאל משתמש בציור תחית המתים בדרך ההעברה הפיוטית (ל"ז, א'—י"ד), אבל התמונה היפה הזאת, שהגה הפיוט הנבואי, התרקמה עתה, בהשפעתה של תורת הצנד, לתקוה ממשית. —

כל זה גרם תסיסה גדולה בעולם היהדות. השאיפה להרוס את גבולי עולם הזה ולהציץ אחורי פרגוד הקבר, קבלה עתה דחיפות חדשות ומכל עבר ופנה נפתחו לה מקורות־פרנסה חדשים. תורת הבריאה פתחה פתח לכל הבאים לדרוש מה לפנים ומה לאחור, תורת הצנד דפקה בכח על דלתות־היהדות, והתקוות המדיניות שפכו שכרון אֶסכאַטולוגי על כל בשר. את בבואתה של תסיסה זו אנו רואים בספר איוב. גם הספר הזה משתמש בציור השאול, אבל כאן כבר הוא בדרכו ממובנו העתיק בהגדות מצרים, שבהן היתה השאול עולם בפני עצמה, להמובן שקבל בזמן מאוחר (בתהלים), אל המובן: שאול־גיהנם. הציור נתרוקן מתכנו העתיק והמחבר הפייטן הולך ומבקש לו תוכן חדש. „שאול" בספר איוב הוא: חלל אין סוף מעבר להחיים. הפייטן מתגולל בחבלי היאוש והתקוה למצוא מענה על המון השאלות הנולדות לו מתוך התביעה, שהחשבון שכר־ועונש יעלה בגבול חיי האיש, והוא הולך ומנסה להכנים איזה תוכן להשאול, לאותו החלל הריק שמעבר להחיים. ובהמשך דבריו הוא מזכיר את כל האופנים האפשריים: שכל הויתו של האדם כלה ואיננה, שהוא ישן שם שנות עולמים, שהוא מסתתר בשאול עד שישוב אפו של אלהים, ואחר כך ישוב ויחיה, או יהיה חיי נשמה בעולם גבוה מזה. זו היא התסיסה שבדור, והמחבר בתשובתו הכללית על כל השאלות והספקות משיב גם על השאלות האלו (ל"ה, ד'. י"ז). אין כאן שום ספק ושום התפלספות. מי שיורד בהסתכלות עמוקה לכל חדרי הבריאה הנפלאה הזאת ומתבונן לבנינה הנפלא, מוצא הוא את מנוחת נפשו וחי בבטחונו, שהכל יבוא על מקומו; שכל החשבונות בודאי עולים יפה, גם בלי השגחתו של האדם; ותחת להציץ מבעד לפרוכת המסך, להתיהר ולהאמיר לעצמו תפקיד רואה־חשבונו של עולם, צריך האדם לשכך את דעתו בתמימות וצניעות ולאמר: „נפלאות ממני ולא אדע!".

ובכן, הזרע האֶסכאַטולוגי היה נושא בתוכו שלשה פרחים שונים, שסופם היו להוציא בעתיד שלשה עיקרים: תחית המתים, שכר־ועונש בעולם הבא, והגאולה. ואולם בינתים והנה מאורעות גדולים נקרו ויאתיו. הגאולה מגלות בבל מלאה אחת משלש התקוות הגדולות, והתמלאותה של תקוה אחת החלישה את הכח הגדול, שהיה מונח באחדותם של שלשת השרשים האֶסכאַטולוגיים, וגרמה התקררות הדעת בכל גבולי התקוה האחרונה. ומאורעות מדיניים חשובים באו והטו את דעת העם לעולם המעשה, ודעת הצבור לא היתה פנויה כלל להתעמקות בחידות אֶסכאַטו־לוגיות. ועל כן, כשבאו עזרא ונחמיה לכרות אמנה, לא היו אנוסים לשנות בזה את מדתו של ספר הברית השני, והניחו את כל הענין במצב שהיה בברית משנה תורה. גם בספר הברית השלישי אין שום זכר להשאול או לשם אחר מיוחד למושג עולם התחתון. וגם כן אין שום תורה ברורה על חיי־הנשמה הנפרדה, מפני שישראל גם בימים ההמה לא פסקו עדיין מלדרוש באוב וידעוני, וההשתוקקות לבוא בסוד ההויה אשר בחלל הריק שמעבר להחיים בודאי גרמה הרבה להתפשטותן של התועבות האלו, שלא פסקו לגמרי בקרב ישראל עד לימות התנאים הראשונים. ועל כן גם בספר־הברית השלישי באה אזהרה משולשת על כל מיני כשפים וביחוד על כשפי מתים ואוב וידעוני (ויקרא י"ט, ל"א, כ' ו. כז — הפסוק האחרון הוא, כנראה, מן הספר המקורי „תורת־כהנים").

ואולם בדורות שאחרי עזרא חזרה התסיסה למקומה. ההתודעות את תורת הצנד הלכה והתרחבה והתפשטה, וכשבא ישראל בנגיעה את היונים התחיל גם העיון להמציא ספקות ומבוכות חדשים. וביחוד אחרי שבאו עוד הפעם ימי צרה מדינית לישראל, כי אז חזר לפעם בחזקה גם הרגש האישי בלב כל חושבי מחשבות. הספרות היותר נכבדה של אותה התקופה: קהלת, דניאל ומזמורי־התהלים (אשר כמעט כולם נאמרו בתקופה שמסוף ממשלת הפרסים עד תחלת ימי מלכות החשמונאים), ממציאה לנו תמונה רבת־גונים של הזדעזעות הלבבות והתנגשות הדעות שבאותה תקופה. ובעוד שבספר קהלת

מתגלה לנו תמצית כל הספקות והמבוכות שבאותם הדורות, מגלים לנו מזמורי־תהלים התעמקות נפלאה של הרגש הדתי האישי. לא התשוקה היהירה להביא את מעשה הקב"ה בדין ולהיות לרואה־חשבונו של עולם, מדברת מתוך גרונם של המשוררים הנעלים האלה, אלא השתפכות הנפש בהתלהבות דתית, המעוררת את כל הויתו האישית של האדם להזדעזע בחרדת קודש לקראת הויה נצחית בחיק אין־סוף. הקול היסודי במזמורי התהלים מתבדל ויוצא גם מתוך השירות המדיניות־ההיסטוריות, והוא קול נפש מתגוללת ביסורי המציאות הגסה ונכספת בגעגועים שאין להם סוף להויה אחרת, טהורה ונצחית. הרגש האישי כבר התחזק כל כך, שאינו צריך להתלכדות בתקות הגאולה, ואף הוא, כשהוא לעצמו, הוא הוא המעורר את הלבבות והמניע את הרוח הפיוטית בלב משוררי־תהלים. והוא דוחה גם את תקות תחית־המתים, שאין לה זכר ברור במזמורי תהלים, ורק השארת הנפש האישית, התקוה להמלט מכף הכליון והאפס המוחלט להויה נצחית בחיק אין־סוף, היא התקוה היחידה, הממלאה את עולמם המזדעזע והזון־לבם המתגעגע של המשוררים הנעלים האלה. — וכאן, במזמורי־תהלים, כבר קבל ציור השאול מובן חדש: השאול הוא מקום־דינם של הרשעים, — ציור, לקוח מתורת הצנד. השאול הוא, איפוא, ה„גיהנם" בלשונה של תקופה מאוחרת. ולעומתו יש גם הלל אחר מיוחד לצדיקים וקוראים לו „ארצות־החיים", „פני ה'", „אור־החיים", או „גן־עדן" בלשונה של תקופה מאוחרת.

זהו מהלך ההתפתחות שקדמה לקביעת המתים לעיקר. והתפתחות זו, דבר זה גלוי הוא, מוליכה יותר לתורת השארת־הנפש מלתורת תחית המתים. ועדיין החזיון הזה צריך ביאור: מפני מה קדמה בזה תורת תחית המתים?

§ 18 תחית המתים בספרות.

חזון מן התמונה הפיוטית בנבואת יחזקאל הנזכרה למעלה ורמזים קלים באיוב (בישעיה כ"ו, י"ד. הנוסח אינו מתוקן, כי שלטו בו ידים בתקופה מאוחרה) אין אנחנו מוצאים שום מבטא ברור לתקות תחית־המתים רק במקום הידוע בדניאל: „ורבים מישני אדמת עפר יקיצו, אלה להיי־עולם ואלה להרפות ולדראון עולם" (י"ב, ב'). ואולם אם מצרפים אנחנו לכתבי הקודש גם את הספרים החיצונים, או הגנוזים, שלפי תכניתו הספרותית גם ספר דניאל שייך להם, אנו מוצאים, שמזמן חבורו של ספר דניאל ואילך (סמוך לג"א ת"ר) תקות תחית המתים תפשה את הדור כלבו, והיא הולכת ומולידה כמה וכמה ציורים וסקירות ספרותיות ממין חדש לגמרי, אשר התקופות הקדומות לא ידעוהו ולא שערוהו. ובדיקה מדויקה בכתבי הקדש ובספרים החיצונים מלמדת אותנו, שאביבה של תורת תחית המתים בישראל קשור הוא לא רק בזמן הנזכר, כלומר בזמן מלחמות המכבים, אלא גם במאורעות של הימים הגדולים ההם. ועל זה מעידה העובדה הנזכרה עצמה, שגם המבטא הברור היחידי שבכתבי־הקודש על דבר תחית המתים נמצא הוא בספר שנתחבר באותם הימים על מאורעות אותם הימים — בספר דניאל. כל צניעותם של נושאי היהדות וזהירותם הגדולה בבדיקת כל הספרים, שהכניסו לתוך הקובץ הקדוש, לא עמדו בפני היחס הפנימי, שהיה בין מאורעות אותם הימים לתורת תחית־המתים. ואולם, בעוד שבספר דניאל אין כאן אלא מבטא יחידי, מאחר שהוציאו ממנו את כל הציורים המפליגים קודם שהכניסוהו לתוך הקובץ הקדוש, מתגלה לנו בהספרים היותר קדומים שבספר חנוך, המקובץ מספרים שונים, שאיפה גדולה וחזקה. הספרים האלה מראים לנו כבר עולם מלא של ציורים חדשים ותקוות חדשות. תורת גן־עדן וגיהנם ותורת תחית־המתים ממלאות כאן את כל הלבבות. כאן נפש האדם מפרכסת לצאת מגבולה ולהציץ מבעד לחביוני מה לפנים ומה לאחור, לחדור אל תוך מסתרי הבריאה מזה ואל תוך רזי העתיד הגדול והחשבון הגדול בסוף כל הדורות מזה. ועד כמה השתתפו הגורמים ההיסטוריים שבאותם הימים בהתפשטותה והתחזקותה של תורת תחית המתים, יוצא לנו מזה, שהמקורות הראשיים לתורת תחית־המתים בספרות הם ספר „חזון־הרועים" וספר „חזון עשרת השבועות" שבספר־חנוך, — ספרים, המכוונים כלפי מאורעות אותו הזמן, כספר דניאל. וכשאנו קוראים את הספרים האלה, מיד מרגישים אנחנו, שמחבריהם מטעימים את תורת תחית המתים בכוונה גלויה להוציא בזה את התשובה הנצחת האחרונה, שמצאה היהדות בימי צרה ההמה.

ובאמת, התורה החדשה הזאת מלאה תעודה היסטורית גדולה. מיום היותו לגוי לא היו לישראל ימים קשים כאלה. עם ישראל היה מלומד במכות, רגיל היה לעמוד על נפשו נגד הצוררים מבחוץ, שבאו לגזול ממנו את קניניו המדיניים, אבל עתה באו לגזול ממנו את קניניו הרוחניים. ואף גם זאת: מיום גלות ישראל לבבל עד ימי המכבים הילי ישראל היו נלחמים ברגלי הילותיהם של בבל, פרס, מוקדון, מצרים וסוריא, אבל זה יותר מארבע מאות ועשרים שנה, שלא להמו ישראל בצל דגלם הלאומי. ועתה, כשבאו החסידים שומרי־התורה להלהיב את לב העם, שימסור את נפשו ממש על כל מצוה ממצוות ה׳, וכשבאו הגבורים המכבים, והרימו נס מלחמה, וקראו את הנענים והמדוכאים למלחמת מצוה בצל דגל ישראל, למלחמה של נלהבים, של מעטים נגד אלפי רבבות של היל סוריא המלומדים לקרב, — אז צריכים היו לאיזה רעיון הדש, שיש בו כדי לתפוש את העם בלבו. התביעה של מסירת־נפש על איזו מצוה קטנה היתה תביעה איומה והדשה, שאין דמיון לה בכל ההיסטוריה הקודמה. וגם התביעה ללהום בצל הדגל הלאומי לא נשמעה זה יותר מארבע מאות שנה — תביעות הדשות ומתמיהות כאלו צריכות היו להתעוררות הדשה ולנהמה הדשה — וזו היתה תקות תהית־המתים.

מתוך האמור כבר אפשר היה לנו להבין, שתורת תהית־המתים נתקבלה לעיקר מעיקרי היהדות, אחרי שמלאה תעודה היסטורית גדולה כזו, ותקות תהית המתים כבר באה לידי רתיחה בנפשו של העם ומצאה לה מבטא הזק בספרות של אותו הדור, מה שלא מצאנו בדורות הקודמים. אבל עדיין הדבר צריך באור: בספרי הנוך סוערת לא רק תקות תהית־המתים, אלא גם תקות השארת־הנפש. וגם שאר הספרים החיצונים שמאותו הזמן ואילך, העוסקים הרבה בתהית המתים (כגון עזרא ד׳, חזוני ברוך, צוואות שנים עשר שבטים ועוד), מטעימים במדה זו עצמה גם השארת הנפש בשכר־ועונש בגן־עדן וגיהנם. ומאחר שתורת השארת הנפש יש לה משפט הבכורה בכתבי־הקודש, כמו שראינו, וגם בה יש די התעוררות למסירות־נפש, ובודאי גם תקוה זו השתתפה הרבה בהתעוררות הגדולה של אותם הימים — הוזרת השאלה למקומה: מפני מה נתקבלה דוקא תהית המתים לעיקר ונקבעה בתפלה, בספר העיקרי של התקופה?

§ 19 מחלוקת הפרושים והצדוקים על עיקר תחית המתים.

לפי ספורו של יוסיפוס הצדוקים כפרו לא רק בתהית המתים, אלא גם בהשארת הנפש, ולפי דעת גריץ, ההולק עליו, הצדוקים הודו אמנם בהשארת הנפש, אבל לא האמינו בשכר ועונש אישי לאחר מיתה. ואולם שתי הדעות האלו אינן עומדות בפני הבקורת. ואם שמים אנחנו לב למה שהקדמנו עד עתה בשאלה זו ולהיהם שבין ספרי המכבים בינם לבינם, שבין ספרי החשמונאים באמת (א׳, ב׳ וד׳ — כי הספר ג׳ באמת אינו ספר השמונאים כלל), אז יוצא לנו שעור הענין כזה:

בימי צרה הקשים לא היה שום הילוק בין שני סגנוניה של תורת התקוה האהרונה, ושניהם כיהד עשו את שליהותם. אמנם, תורת תהית המתים בודאי פעלה על היוצאים ליהרג במדה מרובה מתורת השארת הנפש, כי כך היה סגנונה של התורה הזאת בימים ההם: היוצא ליהרג על דתו ואמונתו, הן שהוא מוסר נפשו על קדוש השם, כדי שלא לעבור על איזו מצוה, והן שהוא נופל במלהמת מצוה, יהזור לתהיה ביום־הדין הגדול, הקרוב מאד. הבטהה זו, מלבד שהיא כוללת כבר גם את השארת הנפש ומוסיפה עליה, הלא מתאֶמת היא לכה־השגתו ולתשוקתו של האדם הפשוט יותר מהבטחת השארת הנפש. האדם יקום לתהיה בגופו זה הידוע לו ויהיה את היו הידועים והנעימים לו, ולא עוד אלא שיהיה לעולם היים מאושרים בלי שום צער ויגון — הבטהה כזו עשויה היא באמת להלהיב את לב המאמין בה, גם אם הוא הסיד העובד מאהבה, בעוד שתורת השארת הנפש מבטיהה איזו היים, שאינם מוגבלים ואינם מובנים להמון (כבר העיר על הבדל זה הרמב״ם בהקדמתו לפרק הלק). ואולם בשעת המעשה עצמו, בימים, שבהם המעשים הגדולים היו הולכים והוים, לא היה שום מקום להסתכלות מבהנת כזו. הסופרים והחוזים שבעם היו מדברים על לבו, היו מפתים אותו בכל

מיני פתוי, שימסור את נפשו על תורתו, עמו וארצו, ודבריהם פעלו פעולה עזה. ונמרצה. וגם נושאי־היהדות שהיו מתנגדים מאז לכל מבטא ברור על דבר התקוה האחרונה, בודאי היו רואים ושמחים על זה, שהעם יוצא ליהרג על מצות ה'. ואם כי בודאי לא היתה דעתם נוחה מהתגברות ההגשמה בעניני התקוה האחרונה, הלא בשעת הירום כזו, שכל תורת היהדות היתה בסכנה, אנוסים היו לותר על זהירותם, ולא רק שלא למחות, אלא גם לתמוך את החסידים החוזים, המלהיבים את העם למסירות־נפש על תורת ה'.— ואולם גם ב„עת־לעשות־להשם" כזו, לא שכחו נושאי־היהדות את הסכנה הגדולה, הנשקפת לתורת־היהדות הטהורה מתוך התגברותה של התקוה האחרונה, ביחוד אחרי שהנחוש באוב וידעוני וזבחי־מתים עדיין מצוים היו בקרב העם, וכנראה גם התגברו בימים ההמה על ידי הנגיעה את היונים, שהיו להם הגדות רבות על דבר השאול, ה„הדס", מאז ומקדם, וראוי לשום לב, שדוקא בימים שאנחנו עומדים בהם כבר התפתחה הגדת היונים על חיי הצל בהדס לתורת שכר ועונש אחר מיתה, והעם היוני שקוע היה בכל מיני כשפים וקמיעות, ומהם קבלו גם ישראל (מכבים ב' י"ב, ל"ט...); ושמעון בן שטח (כשני דורות אחרי כן) תלה שמונים נשים מכשפות באשקלון, אף על פי שלפי הדין אין דנים שנים ביום אחד, וגם בימיו של רבי עקיבא נראה, שעדיין לא נתבערה רוח טומאה זו מקרב ישראל לגמרי.— מן הטעם הזה בכרו נושאי היהדות שבימי מלחמת המכבים ובתקופה שאחריה את תורת תחית המתים על תורת השארת הנפש. ובשעה שהיו אנוסים לותר על זהירותם הגדולה ולהלהיב את העם למסירות נפש, הראו פנים שוחקות לתורת תחית המתים, מפני שבתורה זו, שהיא מרחיקה את כל הענין לאחרית הימים, לא היתה הסכנה גדולה כל כך כבתורת השארת הנפש, המדברת על חיים שלמים תיכף לאחר מיתה. בתורה זו היתה פרצה קוראת לכל מיני אוב וידעוני ודורשי מתים. ובאמת מטעימים סופרי אותו הזמן, שהנשמה ישנה היא כל אותם הימים הארוכים שבין המיתה לתחית המתים, ואף בסגנון זה נתקבלה תורת תחית־המתים לתוך כתבי הקודש ונקבעה בתפלה.

ויהי אחרי כל המהומות והמלחמות, אחרי שהצליח בידי יונתן ושמעון, להעמיד את מדינת היהודים ברשות עצמה, בימים, שהחסידים שמלפנים נתחלקו לשתי כתות: לפרושים וצדוקים, ומלכי בית חשמונאי מימות יוחנן הורקנוס ואילך נתנו את ידם להצדוקים, בא גורם חדש לתוך התפתחות תורת התקוה האחרונה בישראל: מלכי החשמונאים היו מתגאים בלבם על הפרושים תופשי התורה והיו מתימרים בגבורתם על שדה־המלחמה, שאך בזכותה נבנה בית ישראל מחדש. — נגד התיהרותם זו של החשמונאים־הצדוקים באו הפרושים בטענה גדולה: הם, הפרושים, בהתלהבותם הגדולה עוררו את העם למסירות־נפש במלחמה נגד הסורים. ובכן הם המה שגרמו להם להחשמונאים לכל הגדולה הזאת, ומידם היא להם. ועל כן תבעו יפוי־כח להכריע בכל הענינים העומדים ברומה של המדינה, שהרי הם הם היו בוניה. ולעומתם הצדוקים, שרי הצבא, השתדלו להמעיט את ערך ההתלהבות הדתית, ובבחינת רואי פני המלך שהיה במחיצותם, היו מטעימים לעומת ההתלהבות הדתית את גבורת המכבים. וכן בא הדבר, שבמשך הריבות והמלחמות, שנתלקחו בין הפרושים והצדוקים, התרכזה התנגדות מיוחדת דוקא בנוגע לתורת תחית־המתים. הפרושים הטעימו, שכל ישועתם של החשמונאים באה מתורת תחית המתים, שהיא היא עשתה נפלאות והלהיבה את הלבבות למסירות נפש ונתנה גבורים ביד הלשים. ולעומתם הצדוקים אנוסים היו להחליש את הגורם הדתי: וזה היה הטעם המדיני, שהצדוקים היו כופרים בתחית המתים. לא שהיו כופרים בחיי הנשמה חוץ לגוף, אלא שכפרו בסגנון זה, מפני שרק בשמו דברו הפרושים. אבל, אם אמנם לא כפרו בהשארת הנפש ושכר־ועונש לאחר מיתה, לא היתה להם שום סבה בתחלה, להטעים את הסגנון הזה של התקוה האחרונה, כי כל כוונתם היתה אך להגדיל את כבוד החשמונאים, ועל כן נוטים היו להעלמת־עין מֵעֲרכה הגדול של ההתלהבות הדתית, על ידי התקוה האחרונה שהיתה בעזרתם. ועל כן ספר־חשמונאים א', שנכתב ביד צדוקי, מבליע את כל ענין התקוה האחרונה, וביחוד אין בו שום רמז לתורת תחית־המתים. כל

דברי ההתעוררות שבו מטעימים רק את ערכה הנעלה של הדעת הפנימית, שצריך למסור נפשו עליה, שמסירות־נפש זו היא לשם תהלת תוקף וגבורה, וביחוד צריך לעשות כן מפני שכך עשו גם האבות. ולעומתו ספר השמונאים ב׳, שנכתב ביד פרוש, שבא להמעיט את כבוד החשמונאים, אינו ממשיך את הספור אלא עד נצחונו האחרון של יהודה המכבי (בעוד שספר השמונאים א׳ ממשיך את הספור עד יוחנן הורקנוס, ימי הבורו), מפני ששאר החשמונאים, האחים יונתן ושמעון אחרי מות יהודה, כבר היו עוסקים בטכסיסי מדינה יותר מדאי, ומלחמותיהם כבר לא היו מלחמות־מצוה נגד הגוים המחרפים מערכות אלהים חיים, שהרי כבר באו בברית עם מלכי סוריא. וגם כשהוא מתאר את יהודה, שבגדולתו הודו גם הפרושים, מטעים המחבר, שכל ההתלהבות הגדולה היתה בסבת ההבטחה על אדות התקוה האחרונה בסגנון הפרושים, תקות תחית־המתים. הוא מספר את המאורע הנורא של הזקן אלעזר והאם עם שבעת בניה (ספור, החסר לגמרי בספר השמונאים א׳) ומטעים והוזר ומטעים, שכל ההתלהבות באה — לא מתורת השארת־הנפש — אלא מתורת תחית־המתים, והוא עומד על דעתו באופן ספרותי, ומביא ראיה עליה, שזו היתה גם דעתו של יהודה המכבי. — וספר כזה, ממינו של ספר השמונאים ב׳, פעל בימים ההם יותר ממאה ראיות הותכות בימינו. הצדוקים הרגישו, שעל ידי הספר הזה הפרושים קונים להם את לבב העם, שהיה נוהה אחרי כל מבטא ברור על דבר התקוה האחרונה. הספר הזה צריך היה לתשובה נצחת מצד הצדוקים. שתיקתו של ספר השמונאים א׳ לא היתה מספקת נגד דבריו הברורים של ספר השמונאים ב׳, שהיה בו כדי להלהיב את לב העם ולמשכו אחרי הפרושים בטיסה אחת. ועל זה השיב איזה משכיל אלכסנדרוני מכת הצדוקים בספר השמונאים ד׳. הספר הזה מספר הכל בקצרה מאד והוא ממהר לבוא להספור האיום על דבר הזקן אליעזר והאם עם שבעת בניה, החסר בספר השמונאים א׳. והעיקר הוא לו — ההארה החדשה, שהוא בא לשפוך על ענין מסירות־נפש זו. וההארה החדשה הזאת הוא הסגנון השני של התקוה האחרונה: לעומת הפרושים, שהיו משתיקים את תורת השארת־הנפש (אם כי לא היו כופרים בה, אדרבה היו מאמינים בה) והיו מטעימים רק את תורת תחית־המתים, מטעים הצדוקי את סגנון השארת הנפש לא פחות משלשים פעמים. ולא רק שהוא מבליע את סגנון תחית המתים בשתיקתו, אלא יתר על כן: הוא נותן את הפסוקים שבמקרא, אשר במהנה הפרושים היו מופנים ללמד על תחית־המתים, לתורת השארת הנפש.

§ 20 זמן קביעת תחית המתים בתפלה.

גרץ וכל הכרוכים אחריו מחליטים, שברכת תחית־המתים נקבעה בתפלה בדור שאחרי עזרא, בשעה שתקנו שלש ברכות ראשונות ושלש ברכות אחרונות; והם מבארים תקנה זו מתוך הנגיעה את תורת־הצנד, אשר ממנה לקחה היהדות את הסגנון המיוחד הזה של התקוה האחרונה. ואולם מתוך השקפתנו כבר גלוי הדבר, שאין לך זהות גדולה מזו, להגיה, שהועד הגדול היה מקבל תורה כזו, אשר באמתו של דבר זרה היא מאד לרוח תורת־היהדות בטהרתה, מבלי שהיה מוכרח לזה על ידי הרוחות המנשבות בקרב העם ובספרות! ולא עוד אלא שהוא ממהר לקבוע תורה כזו לעיקר ולהטעימה על ידי הזכרה מיוחדת בתפלה! — וכבר יצא לנו מתוך העיון בכתובים ובמהלך המאורעות ההיסטוריים, שבכל אופן לא קדמה קביעת תחית־המתים לעיקר לפני חבור ספר דניאל. ומאחר שהספר הזה לא נתחבר בשום פנים לפני ג״א תקצ״ג, ומאחר שבאותם הימים בטל הועד ולא חזר למקומו עד לימי מלכות יוחנן הורקנוס, הרי יש לנו גבול למעלה: שנת ג״א תרכ״ה. ומאחר שהצדוקים היו מתנגדים לעיקר זה והסנהדרין בודאי לא היו יכולים לקבעו בתפלה אלא בשעה שיד הפרושים היתה על העליונה והיה להם רוב דעות, עדיין הדבר מוטל בספק, אם עשו זאת בימי ממשלתו של יוחנן הורקנוס, או אחר כך, כשחזרו לממשלתם בסנהדרין בימי שלומית אלכסנדרה ושמעון בן שטח אחיה — או אולי קבעו תחית־המתים בתפלה בימי יוחנן הורקנוס, וכשהגיעו הצדוקים לממשלה בימי אריסטובולוס וינאי בטלו תקנה זו לכל הפחות במקדש, ששם

היתה דעתם מכרעת בימים ההם, ואחר כך, כשהזרו הפרושים לממשלה, הזרו ויסדוה. — ואולם לפי המסורת השמורה לנו במשנה (ברכות רפ"ט): „כל חותמי ברכות שבמקדש היו אומרים „עד העולם"; משקלקלו הצדוקים ואמרו אין עולם אלא אחד, התקינו שיהו אומרים „מן העולם ועד העולם". — נראה ברור, שמתחלה התקינו הפרושים במקדש „מן העולם ועד העולם", כדי לרמז על תחית־המתים, מפני שעדיין היה לכם מהסס בדבר, לדבר על הענין הזה בדברים ברורים. זה היה בימי ממשלתו של יוחנן הורקנס. ואולם אחר כך נדחו הפרושים מן הממשלה, ובמקומם באו הצדוקים ובטלו את התקנה החדשה הזאת. ויהי בימי שלומית אלכסנדרה, אחרי שחזרו הפרושים לממשלה, באותם הימים, שתקנו כמה וכמה תקנות, „כדי להוציא מלבם של הצדוקים" — באותם הימים עצמם קבעו גם תחית המתים בתפלה. — הימים ההם היו ימי תבערת המחלוקת היותר גדולה, ימי הוכוח הספרותי שבין ספרי החשמונאים. אז לא הסתפקו הפרושים ברמז במקדש וקבעו תחית המתים בתפלה בדברים ברורים, שאין לטעות בהם, בכל בתי כנסיות שבישראל, „כדי לעשות פומבי לדבר".

ענין קביעת תחית־המתים לעיקר נעשה ונגמר לפי זה במשך שבעים שנה היותר מכריעות במחלוקת שבין הצדוקים והפרושים: משנת ג"א תרכ"ה עד שנת ג'א תרצה לערך; והשנים האלו הן גם זמן חתימת המקרא. — וגם מתוך השם הכפול של ברכה שניה: „גבורות" ו„תחית המתים", ומתוך יחוסן של שתי ההזכרות שבה: „גבורות גשמים" ו„תחית המתים", זו לזו, ומתוך הנאמר בזה במשניות ובברייתות ומוכוח הגמרא על הענין הזה יוצא לנו, שההזכרות האלו לא היו בנוסחה המקורי של הברכה, ובימי האמוראים כבר לא היתה בידם שום מסורה על יחוסם של הענינים האלה והיו משערים השערות סותרות זו את זו.

§ 21 הספר העיקרי החמשי: המשנה.

חתימת המשנה היא מאורע חשוב מאד ומכריע בתולדות העיקרים בישראל. המשנה באה לקבץ את כל תורת היהדות כולה, המעשית והמדרשית, אל ספר אחד, והקובץ הזה בא בטענה על יפוי־כח אַבטוריטיבי, והכל הודו ביפוי־כח זה, ומודים בו עד היום, ודומה הוא בערכו העיקרי לספרי הברית בשעתם וספר העיקרי הרביעי בשעתו. כי כשם שהספרים העיקריים שבתקופות הקודמות נסדרו מטעם נושאי היהדות שבאותם הדורות, בכוונה לקבוע מסמרות בתורותיה העיקריות של היהדות, כך גם המשנה נסדרה מאת רבי בהסכמת כל התנאים הגדולים, חכמי הועד שבאותו הדור. וכשם שמסדר ספר־דברים לשם ספר־הברית דקדק להוציא מתוכו ענינים, שאינם שייכים לעיקרי היהדות, או שעשויים להאפיל על טהרתם, ולא השתמש בספרות העם אלא במדה מוגבלה מאד, וכשם שמסדר ספר תורת־כהנים אחריו גם הוא דקדק מאד, ובמדה מרובה מהראשון, להרחיק מתוך ספרו את כל העשוי להפריע את טהרת המושגים בעיקרי היהדות והכניס עיקר חדש, שנתפתח מתוך עיקרי היהדות הקדומים: תורת בריאת־העולם, כך גם מסדרי המשנה דקדקו מאד להרחיק מתוך קובצם כמה וכמה ענינים, שהיו חיים בספרות־העם, אבל עשויים היו למעט את זוהר המושגים מעיקרי היהדות, והכניסו לתוך קובצם עיקרים חדשים, שנתפתחו במשך הזמן מתוך הקדומים. ובהכניסם את העיקרים החדשים, ההיסטוריים, לתוך המשנה היו מדקדקים מאד, להטעימם בסגנונם היותר פשוט והיותר צנוע, מבלי שים ציור ותמונה הפוגעת ברוחניותם של המושגים. והכוונה הגלויה בזה מתאַמתת לנו במדה מרובה, אם מפנים אנחנו את דעתנו ליחוסה של המשנה לתורת־המלאכים, — לאותה התורה, שכבר נתחבטו בה נושאי היהדות בדורות הקדומים:

בכל המשנה כלה אין זכר להמושג מלאך, וזהירותה בענין זה גדולה היא כל כך, שאיננה מביאה שום פסוק, שיש בו זכר למלאכים!

טעם החזיון הזה יוצא לנו מתוך התנאים ההיסטוריים של זמן סדור־המשנה: אחרי התגלות תורת־הבריאה נתמעטה הסכנה שבתורת המלאכים, כמו שהזכרנו. אבל באותם הימים, ימי תקופת המשנה, נתחדשה הסכנה, שהיתה בתורת המלאכים לרעיון האחדות בתקופת משנה־תורה: בימים ההם ומליצי האמונה החדשה, אשר עדיין

לא נסתלקו מן היהדות לגמרי, התוכחו קצרות וארוכות על ערכו ומקומו הקוסמולוגי של ישוע. ואפשר לומר, שדוקא אותם המליצים, שהקפידו יותר מחבריהם שלא להתרחק מעיקר האחדות יותר מדאי, קבעו את מקומו הקוסמולוגי של ישוע על ידי איזה מושג בלתי מוגבל כל צרכו, הדומה מאד מאד למושג המלאך העליון. ובמושג זה חבויה היתה סכנה גדולה. כי הציור, שהמלאך מתלבש בצורת־אדם ויורד אל הבריות שלמטה, כדי להושיעם ולגאלם ממצר, שגור ורגיל היה בקרב ישראל עוד מימות־עולם, במקורות המספרים ודברי הנביאים. — ולא אך בשתיקה סתמית מתרחקת המשנה מתורת־המלאכים, אלא גם בהשמטות מבליטות את הכוונה: בקורת מדויקת במשנה מלמדת: שבכמה וכמה מקומות המשנה שואבת מתוך ברייתות עתיקות, והיא מוציאה מתוך נוסח אותן הברייתות כל זכר ורמז לתורת המלאכים, אף על פי שלפעמים הדברים נעשים מקוטעים על ידי הקצור ואינם מובנים כל צרכם. ולא עוד אלא שהמשנה מותרת גם על הלכות השובות (שהגמרא מרגשת בחסרונן), כדי שלא תכניס דברים, שיש בהן רמז למלאכים. — וזהו גם טעם הדבר; שהמשנה לא הביאה אלא את הקריאות מתוך ספרי הברית ודחתה את הקריאות החדשות, אף על פי שכבר נהוגות היו בכמה וכמה קהלות, וכבר נזכרו בברייתות עתיקות שקדמו להתימת המשנה. — כי זו היתה תעודתה של המשנה: היא באה לבור מתוך החומר הרב, שהיה לפני התנאים לא רק במסורת שבעל־פה, אלא גם בכתב, בקובצים כתובים, שהיו נקראים כולם יחדו בשם „אוצר יבנה", את הנאות לכוונתה המיוחדת של המשנה: לסדר ולבאר את תורת־החיים של היהדות, על ידי ההלכות, ולהכניס גם את ביאור התורות העיקריות במדה מספקת, לבסס את תורת־היהדות על טהרת הקודש. ואם אחר כך באו אחרים וסדרו קובצים חדשים והכניסו לתוכם מתוך „אוצר יבנה" מה שנדחה מתוך המשנה וגם הוסיפו על זה מחדש, הלא אין זה אלא השנות החזיון הידוע לנו מתוך התקופה המקראית.

ואולם גם הקובצים התנאיים (תוספתא, מכילתא, ספרא וספרי) עדיין לא נתרחקו הרבה מן המשנה בצניעות ובזהירות בדברים רוחניים. אמנם, הם באו בכוונה גלויה, לחזור ולהכניס את האגדות, אשר לב העם היה נמשך אחריהן ואשר יש בהן כדי להלהיב את לבו של העם לאמונה ומוסר. אבל גם הם מדקדקים היו הרבה בדבר, מה הם מכניסים ומה הם מוציאים. וגם כאן מכריעה היא תורת המלאכים: בכל הקובצים התנאיים אין זכר לשמות המלאכים (הוץ מן השם „מיכאל", אחד משני שמות המלאכים שבמקרא, שנמצא פעם אחת בתוספתא הולין ב׳, י״ה; „מטטרון" בספרי האזינו של״ה הוספה מאוחרה היא לפי מסקנת בקורת־נוסחא מדויקה). והחזיון השלילי הזה מקבל ערך גדול, אם מוסיפים אנחנו, שבמקום אחר מגלים התנאים את דעתם, שהמלאך באמת אין לו מציאות קיימת ותמידית, אלא הוא נברא תמיד לפי שעה, ולדעתו של רבי מסדר המשנה זהו הטעם, שהמלאך אין לו שם־עצם (ספרי נשא מ״ב). ואם באים אנחנו לדמות דבר לדבר, יכולים אנו לקבוע את היחס שבין הספרות התלמודית להספרות המקראית על פי הקבלה זו: המשנה — ספרי הברית; הקובצים התנאיים — המקרא; הקובצים המאוחרים — הספרים היצונים. והקבלה זו אינה רק משל יפה בלבד, אלא יש לה ערך גדול. היא מראה לנו, שבכל התקופות היה היתה השאיפה, לברוא איזה ספר המטעים את יסודותיה ועיקרי־תורתה של היהדות על טהרת הקודש, בלי התערבות נטיות זרות, כדי להציב בזה גבול נאמן בין תורת־ה׳ וספרות העם. אבל מצד השני היו דמיונו וצרכו הפיוטי של העם חזקים מאד. הוא התאבק את השאיפה הבאה להוציא את חזות לבו מתוך הפנים, ודעתו של העם מצאה לה מסלה גם ללבם של כמה וכמה ממורי העם ומדריכיו; וכך הוסגו מעט מעט הגבולות, שגבלו הראשונים, ונעשה מה שנעשה: הספורים המקראיים הורכבו והתערבו בספרי הברית והיו ל„תורה", והמשנה הורכבה את כמה הלקים של הקובצים התנאיים ואת כמה וכמה ענינים מתוך „אוצר יבנה" הקדום, שנדחו גם מתוך הקובצים התנאיים, בצרוף כמה וכמה

ענינים שנתחדשו במשך הימים והיתה ל„תלמוד". ובנוגע לאגדה נכנסים למושג זה גם הקובצים המדרשיים המאוחרים. — ההבדל האחד בין המקרא והתלמוד הוא — שהמשנה נתקיימה לנו גם בבחינת ספר מיוחד, וזהו סימן לדבר, שהאמוראים ראו בועד המסדר את המשנה את הועד האחרון, שיש לו יפוי כח של אבטוריטה. ובאמת רק לפעמים רחוקות ועל פי כללים קבועים אפשר לחלוק על סתם משנה. ואם לא נאמר דבר זה אלא על עניני הלכה בלבד, אין זה אלא משום שבעניני אמונות ודעות נצחה דעת העם, וערכה של המשנה בבחינת ספר עיקרי, הבא להציב גבולות עולם באמונות ודעות, היה הולך וקטן עד שכמעט נשכח מלב.

§ 22 העיקרים במשנה. בתקופת המשנה היה צורך גדול לספר המטעים אותן התורות, שיש להן ערך עיקר בקרב היהדות, כדי למעט תורות אחרות, אשר, אף על פי שהן מצויות בעם, אין להן ערך זה. כי מימות לידתה של האמונה החדשה עד לאותם הימים, שבהם נסדרה המשנה, לא פסקו הוכוחים בין המינים— נוצרי היהודים ונוצרי הגוים — ובין חכמי ישראל. בדורות הראשונים לישוע מובן הדבר מאליו, אבל מן המקורות יוצא לנו, שוכוחים כאלה מצויים היו גם בדורותיהם של רבן גמליאל דיבנה ורבי יהושע בן חנניה, של רבי טרפון ורבי עקיבא, של רבי מסדר המשנה וגם בדורות שאחריו עד לדורותם של רבי אבהו ורבי שמלאי. ביחוד בימיו של רבי היו נטפלים להמינים רב ושמואל (בימי היותם בארץ ישראל) ואחריהם מפורסם היה בזה רב אידית, שהיה מומחה להשיב להמינים כאולתם. אי אפשר, איפוא, להטיל ספק בזה, שמסדרי המשנה, כשבאו לאסוף את תורת ישראל אל מקום אחד, כדי לשמרה מסכנת האיבוד, שהיתה גדולה בימי־החירום ההם, אחרי הרדיפות של אדריאנוס ובימי צרה של אנטו־נינוס, פיוס ומרקוס אוריליוס, היו מתכונים בזה גם לקבוע יחס מדויק בין אמונת ישראל לאמונת הנוצרים. וביחוד היה צורך גדול בזה אחרי שהנוצרים הביאו ראיות לדבריהם מתוך כתבי־הקודש, ולא עוד אלא גם מתוך התורה בצורתה המורכבת. ספרי הברית כבר היו נשכחים מלב, ולו גם אמת השערתנו, שבבית רבי ובקרב גדולי הועד נתקיימה מסורת על דבר יחס־הענינים, הלא מסורת זו לא היתה מסוגלת לכך, שיוציאוה לרשות הרבים, שהכל דשים בה. והנוצרים מצדם בודאי לא היו מאחרים שום שעת־כשר ושום מקום־כושר והיו מונים את חכמי היהודים בטענותיהם מתוך כתבי־הקודש. ושעות ומקומות כאלה היו להם דים בוכוחיהם התמידיים; כי מתוך המקורות אפשר להכיר, שהיה להם מין אקדמיה, „בי אבידן" או „בי אביונין", ששם היו מתאספים חכמים יהודים ונוצרים להתוכח על עניני האמונה. וכמה גדול היה הצורך להטעים אותם עיקרי האמונה היהודית, שאין הנוצרים מודים בהם בכל היקפם, כגון עיקר האחדות, הבחירה ושכר ועונש, הלא במדה זו עצמה, ואולי גם במדה מרובה מזו, היה כאן צורך וגם הכרח גדול, להגביל אותם עיקרי האמונה, אשר הנוצרים הרימום על נס והיו מושכים בהם את לב ההמון. — אמנם כן, התורות, שהיו משותפות להיהודים והנוצרים, הן הן היו סכנה גדולה לתורת היהדות, כי מתוך התורות האלו הביאו הנוצרים ראיה לדבריהם. ואם אמנם אי אפשר היה להם להביא ראיה חיובית על אמונתם מתוך כתבי הקודש, הלא אפשר היה להם להביא ראיה שלילית לכל הפחות, כלומר: אפשר היה להם להראות, שמושגים כאלה, שהם עשו אותם לעיקר תורתם, אינם זרים כלל במחנה היהודים, אדרבה, מצויים המה בכתבי הקודש. ובאמת בכל הוכוחים ממין זה, שנשארו לנו מעט מהרבה, הנוצרים מביאים ראיה לדבריהם מתוך כתבי־הקודש. וביחוד היתה להם, להנוצרים, טענה חזקה: מפני מה חכמי ישראל מוכרחים לכפור בישוע? כי, אם אינם מוכרחים להאמין, הלא גם אינם מוכרחים לכפור בהתלהבות גדולה כזו כאשר כפרו באמת, אחרי שהיהודים מאמינים הם במלאכים, ובמלאכים מתלבשים בצורת אדם. ובוכוח אחד השמור לנו אנחנו רואים, כמה הציקה טענה זו לחכמי ישראל, גם להוכחנים היותר גדולים שבהם: „אמר ההוא צדוקי (הנוסחא המתוקנת „מינאי") לרב אידית: כתיב (שמות כ"ד, א'): „ואל משה אמר עלה אל ה'" „עלה אלי" מיבעי ליה? — אמר ליה: זהו מטטרון, ששמו כשם רבו, דכתיב (שם כ"ג, כ"א): „כי שמי בקרבו". אי הכי ניפלחו ליה? כתיב: „אל תמר בו" — אל תמירנו בו. א"כ „לא ישא

לפישעכם" למה לי? אמר ליה: הימנותא בידן דאפילו בפרוונקא נמי לא קבילניה, דכתיב (שם ל"ג, ט"ו): „ויאמר אליו אם אין פניך הולכים, אל תעלנו מזה" (בבלי סנהדרין ל"ה, י"ב). אותו מין מיטיב הוא לשאול: „אי הכי ניפלהו ליה?", כי מתוך תורת ספר־הברית הראשון, אשר ממנו לקוח הוא הפסוק הזה, באמת יוצא, שהמלאך המדובר הוא מחיצה בין האדם ואלהיו, וכל דרשותיו של רב אידית לא הועילו כלום, עד שמצא מקרא אחר, שדברי ספר־הברית הראשון נתבטלו על ידי מה שבא אחרי כן, כמבואר בדברינו למעלה. רב אידית לא היה מבקר ביבלי, אבל דוקא מטעם זה מוכרחים אנהנו להודות לרב נחמן המשבחו, שמומחה גדול היה רב אידית, כי ברגש דק וחד היה יודע למצוא את מסקנת הכתובים בפרשה המעורבבה הזאת. ויתר על כן: רב אידית אינו מסתפק במה שהוא מביא את דברי הכתוב האחרון, המבטל את דבריו של הראשון, כי על זה עדיין היה המין טוען: סוף סוף יש סתירה בדברי הכתובים, ואם אתה סומך הנך על האחרון, הלא הרשות ביד כל הרוצה בכך לסמוך על הראשון, או לדרוש את שני הכתובים ולהתאימם באופן הדרוש להפצו או המתאים לדעתו. ועל כן מדבר רב אידית בשם מסורת שבעל־פה: קבלה היא בידינו, שישראל לא קבלו את אמצעות המלאך אפילו בבהינת שליה! רב אידית לא הכהיש בזה עדיין במציאות המלאכים, אלא שהטעים, שהמלאכים אין להם ערך, ושישראל לא קבל את אמצעותם, שלא היו הפצים בשום מהיצה בינם ובין הקב"ה. הרי שלא היתה להם שום דרך אחרת לצאת מן המצר, אלא בדברם בשם מסורת שבעל־פה, המהלישה את אמונת המלאכים בישראל, נגד הכתובים המפורשים בתורה. רב אידית מדבר בשם מסורת שבעל פה, ואנהנו כבר יודעים ממה שקדם את מקור־מוצאה של מסורת זו, אשר בדורותיו של רב אידית בודאי לא היו יודעים את ענינה על בוריו.— ובכן מבינים אנהנו, איך הסכימו כל חברי הועד לזה, להוציא את זכר המלאכים מתוך המשנה, מפני שכך היתה מסורת בידם, שישראל לא קבלו את אמצעות המלאכים, וענין מציאותם אינה תורה השובה כל כך בקרב היהדות.

ובכלל, מוכרחים היו הכמי ישראל בימים יהם להטעים מאד את המסורת שבעל־פה על דבר תורת היהדות: התורה וכל כתבי־הקודש היו גם בידי הנוצרים והם היו דורשים את התורה כהפצם. מתוך התורה היו דורשים לבטל את התורה, כשאול התרסי והבריו. התורה והמקרא היו נקראים בבתי כנסיותיהם של הנוצרים והיו מתפרשים לפי תורת־השלוחים, ומזמן ההורבן ואילך כבר התהילו לקרוא ביהד את התורה והמקרא, גם את ספרי הברית ההדשה, בתהלה את האיוונגליון של מתי בעברית או ארמית, שאינו מתרחק עדיין הרבה מתורת ישראל, ולאט לאט גם את שאר האיוונגליון ושאר הלקים גדולים של ספרי הברית ההדשה, ובימיו של רבי, אחרי מרידת בר־כוכבא, כבר נקראים היו בבתי־כנסיותיהם בשעת התפלה לכל הפחות ארבעת ספרי האיוונגליון, אגרותיו של שאול התרסי (ביהד את האגרת אל העברים, שהיו מיהסים אותה לברנבס), תולדות־השליהים והזון יוהנן (האפוקלפסי), שהיו מתפשטים כבר לפני מרידת בר־כוכבא. ומתוך בקורת ספרותית־היסטורית, וביהוד גם מתוך המקורות התלמודיים, יוצא לנו ברור, שגם לפני מרידת בר־כוכבא ספרי־הברית ההדשה, כבר היו בידי הכמי ישראל, שהיו קוראים בהם כדי לדעת, מה להשיב למינים בוכוהיהם התמידיים; כי בוכוהיהם את הכמי ישראל היו הנוצרים משתמשים בדרשות הכתובות בספרים האלה והיו מונים אותם בכל דרשות הכריסטולוגיה והאנטינומיסמוס, והיו מביאים ראיות לדבריהם מתוך התורה והמקרא, והיו טוענים, שהם המה מפרשים את התורה לפי אמתת־מובנה. וכשם שראינו, שרב אידית בוכוהו הפרטי מוכרה היה לבקש מפלט לו בהמסורת, כך גם כלל האומה — כלומר נושאי היהדות שבאותו דור — מוכרה היה להראות על המסורת שבידו. ובשעה שאבות הכנסיה התהילו לסדר את עניני הקנון שלהם (ג"א תתק"ג לערך), ראו הכמי ישראל גם הם לטוב, לסדר את המסורת שלהם ולהטעים, מה היא תורתה האמתית של היהדות. בענין ההוקיות, אשר על פי המסקנא האהרונה, היוצאת מתוך ספרי הברית ההדשה, בטלה היא לגמרי, סדרו את כל הכללים המקובלים בפירוש התורה, ובעניני אמונה ודעה הטעימו את העיקרים, שהיו הנוצרים הולקים עליהם, שהם כמעט כל העיקרים

המהותיים של היהדות, והשתדלו להגביל אותם העיקרים, שהיו משותפים להיהדות והדת החדשה, שכולם עיקרים היסטוריים הם, ולאחרונה גם לסגנן ולקבוע עיקרים היסטוריים חדשים, שהתפתחו מתוך הוכוח שבין חכמי ישראל וחכמי הנוצרים, מתוך ההתאבקות הגדולה החדשה של רוח היהדות הטהורה את רוח־יון בצורתה החדשה, אחרי שספגה אל קרבה יסודות היהדות בסגנון מבולבל ומשחת. לא התורה הכתובה ולא שאר כתבי־הקודש היו עתה הספר העיקרי של היהדות. הספרים האלה מצויים היו גם בידי הנוצרים, ואם היה להם פירוש אחר בדברי התורה הכתובה, פירוש, המבטל את החוקים ואת כל העיקרים המהותיים, הרי היה הדבר שקול. וגם הספר העיקרי הרביעי, אחרי שלא רק במחנה הנוצרים, אלא גם במחנה ישראל הכניסו בו דברים שאינם עיקרי תורת היהדות, לא היה יכול לשמור את רוח היהדות בטהרתה. השעה צריכה היתה לספר עיקרי חדש, המטעים את תורת־החיים של היהדות ועיקריה באופן שאין לטעות בו בשום פנים. את הצורך הזה פרנסו חכמי ישראל על ידי סדור המשנה. נגד כל הפירושים הזרים החדשים, שגבבו חכמי הנוצרים על התורה, הוציאו המה את המסורת שבעל־פה שבידם מדורות היותר קדומים, ממשה עצמו; הוציאוה מרשותם השמור לרשות הרבים, אבל קבעו בה מסמרות, שלא ישנה בה אדם דבר לעולם. המסורת שבעל־פה הזאת, שנמסרה למשה בעל־פה, יוצאת עתה בכתב, מפני שהשעה צריכה לכך (עיין פסיקתא רבתי ה' הוצאת מאיר איש־שלום י"ד, ע"ב).— וכל זה מתאים לדעתו של רבי הנזכרה, שמשה לא קרא באזני ישראל אלא את המצוות ולא את הספורים שבתורה, שהם לא היו בכלל כריתת־ברית.

§ 23 העיקרים במשנה. (המשך)

המהאה היותר נמרצה נגד תורת הנוצרים היתה בלי ספק הרצאת ההלכות המדויקות על כל מצוות התורה, מבלי להזקק הרבה להחלק הספורי שבתורה ובשאר כתבי־הקודש, גם לא לדברי הנביאים הנעלים. השעה היתה צריכה לכך — להטעים ביחוד אותו חלק התורה, שהנוצרים שלחו בו חצי זעמם לבטלו, כלומר חלק החוקיות שבתורה, ולהמעיט את ערך שאר חלקיה וגם את ערך חזיונותיהם הפיוטיים של הנביאים, הנשגבים בעומק הרגשתם המוסרית, לכל הפחות על ידי שתיקה והשמטה של צניעות. להוציא איזה דבור מפורש נגד החלק הספורי שבתורה ושאר כתבי־הקודש אי־אפשר היה, אבל אפשר היה להבליט ולהטעים ביחוד דוקא אותן התורות, אשר אלה הטועים, שהיו חוצים לטעות בכוונתה העיקרית של התורה, היו אומרים לבטלן כדיוטגמא ישנה, שאין אדם סופנה. ובכן השתדלו קודם־כל להאריך מאד בביאור החלק החוקי שבתורה על ידי הרצאת כל הלכותיהן, דקדוקיהן ופרטיהן של כל המצוות וסיגיהן וסיגי סיגיהן, ואחר כך — להוציא מתוך החלקים הספוריים והזיונות הנביאים שבמקרא אותן התורות, שהן הן עיקרי היהדות, נגד אלה הטועים, שהיו מוהרים להם דוקא אותם הסימנים הפיוטיים הטפלים שבמקרא, ולא רק שהיו עושים את הטפל עיקר, אלא גם הגדילו והאדירו את הטפל במדה מרובה כל כך, עד שפרין פרין בהעיקר, ובאושים ירשו את מקומם של הענבים. כי לא רק בכפרו הנוצרים את העיקרים ההיסטוריים על העיקרים המהותיים, אלא יתר על כן: העיקרים ההיסטוריים: תחית־המתים, עולם־הבא ומשיח, התפתחו במהנותיהם באופן כזה, שסתרו להעיקרים המהותיים: אחדות־הבורא, בחירה ושכר־ועונש. כי לא רק בתורת מַרְצִיוֹן, שהאלהים היוצר שבכתבי־הקודש של ישראל, הדימיורגוֹס, הוא אלהים פחות־המדרגה, ועליו הוא אלהי ישוע, אלהי הטוב והחסד, עשה עיקר הבריאה באושים תחת ענבים, אלא גם הכריסטולוגיה של שאול התרסי, וביחוד בסגנונו של יוחנן, היתה דורשת את עיקר הבריאה במדה הסותרת את העיקרים המהותיים של תורת־היהדות, גם את עיקר הנבואה. העיקר הזה, אמנם, משותף היה גם להנוצרים, אבל מה שאמרנו למעלה, שהזיקא הגבלת היחס בגבול התורות המשותפות היה ענין קשה מאד, חל במדה היותר מרובה על עיקר הנבואה. המינים השתמשו בעיקר הנבואה לבטל על ידו את תורותיהם היותר מהותיים של נביאי ישראל, וזה עשו בעזר הכריסטולוגיה, על ידי הרכבת עיקר הבריאה

בעיקר הנבואה. והענין הזה היה קשה ומסובך עוד ביותר, אחרי שהרכבה זו לא היתה הדושם של הנוצרים, אלא נולדה בגבול ישראל על אדמת קודש, והם באו ולקחוה מן המוכן, העכירו את הזך והגשימו את הרוחני, והבנין הכריסטולוגי היה עומד שלם ומלא לפי צרכם. ובאמת, כמדת גדלה של המבוכה בגבול עיקר־הנבואה בהרכבתו את עיקר הבריאה על המבוכה בגבול שאר העיקרים המשותפים, כן גדל גם הותור, שותרה המשנה להזרם החזק, שהיה שוטף והולך בדורות האחרונים לפני סדורה והיה מושך את הלבבות להתורות החדשות, בעיקר הנבואה על ותורה בשאר העיקרים המשותפים.

I. העיקרים המהותיים:

1) עיקר האחדות: בעיקר מציאות השם נחוץ היה לְהטעים את רעיון האחדות, אשר לפי תורתן של איזו מכתות המינים היה נוגע גם בעיקר הבריאה. ועל כן אנו מוצאים גם במשנה, שהיא מטעימה את רעיון האחדות בפני עצמו וגם ביחד את עיקר הבריאה, ובמקצת גם ביחד את עיקר הנבואה: ברכות פ״ב „למה קדמה״; שם: „איני שומע לכם״; שם פ״ה: „האומר יברכוך טובים״; שם פ״ט: „חייב אדם לברך״; ביחוד ראש־השנה פ״ג: „והיה כאשר ירים״; חגיגה רפ״ב; סנהדרין פ״ד: „לפיכך נברא אדם יחידי; „הוריות פ״ג: „איזהו נשיא״. — במקומות האלה מטעימה המשנה את עיקר האחדות נגד כל הטעיות, שהכניסו בו הטועים לכתותיהם בלי שום הבדל בין אותם השרויים במחנה הכנסיה האופיצילית או במחנה הכתות המתנגדות לה או עומדות מהוצה לה; וגם בין הכתות השונות בכנסיה האופיצילית עצמה אין שום הבדל בזה. נגד התורה המשותפת לכל הכתות, שהכניסו שותף למהיצתו של אלהים ואמצעי בין האדם לקונו, מכוונים הם כל המאמרים שהבאנו, המטעימים את האחדות וממעטים כל אמצעי. וביחוד מכוונים הם דברי המשנה בראש־השנה: „וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה — וכי נחש ממית או נחש מחיה? אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדים את לבם לאביהם שבשמים היו מתרפאים, ואם לאו היו נימוקים״ — נגד הדרשה, שמשה רמז על „בן־האדם״, שהוא הנחש על הנס (יוחנן ג׳, י״ד—י״ו; ועיין גם שם ה׳, כ״ה וי״ב, ל״ב אגרת להרומאים, ג׳ כ״ה; ה׳ ח; ח׳, ל״ב ואגרת־יוחנן א׳ ד׳, ט׳; וביחוד בספר הגנוז „אגרת ברנבס״ יב, ה—ז). והמשנה בהוריות: „זה מלך — שאין על גביו אלא ה׳ אלהיו״, מרמזת בסגנונה הצנוע נגד הדרשה, שבא לישראל מלך־היהודים סתם, כלומר המלך של מעלה, המלך הנצחי, בעוד שהמלכים הזמניים, שהיו להיהודים במשך ההיסטוריה, לא היו אלא באי־כחו, העומדים תחת ממשלתו (מתי כ״ז, ל״ז וביחוד מ״ב; מרקוס ט״ו, כ״ו, ל״ב; לוקס כ״ג, ל״ז, ל״ח; יוחנן י״ט, י״ט וביחוד כ״א, כ״ב). — וכדי להטעים, שעיקר האחדות הוא היסוד הנצחי של תורת־היהדות, מתחילה המשנה: „מאימתי קורין את שמע בערבין״.

2), 3) העיקרים בחירה ושכר־ועונש: (ברכות פ״ב;) פאה פ״א, מ״א (פ״ח מ״ט); מעשר שני פ״ה, מ״ג; שבת פ״ב: על שלש עבירות״; ראש השנה פ״א: „בארבעה פרקים״; סוטה פ״א: במדה שאדם מודד״; קידושין פ״א: „כל העושה״; שם בסוף המסכתא: „רבי שמעון בן אלעזר אומר״; סנהדרין פ״ד: „דיני ממונות״; שם פ״ו: „היה רחוק מבית הסקילה״; שם פ״ק חלק: כל הפרק; אבות פ״א, מ״ה; פ״ב, מ״א; מי״ד—ט״ז; פ״ג, מ״א; מי״א, ט״ו. ט״ז. י״ז (פ״א, מי״ז); פ״ד, מ״א. כ״ב; חולין סוף ועוד ועוד. — המאמרים האלה מבליטים את הסגנון המיוחד ואת הכונה החדשה, שקבלו העיקרים האלה בתקופה שאנהנו עומדים בה. כי לא העיקרים בחירה ושכר־ועונש כשהם לעצמם צריכים היו הטעמה מיוחדת באותם הימים. נושאי דגלה הראשונים של הדת החדשה לא הפליגו עדיין בתורת החסד במדה מרובה כל כך עד כדי לבטל את עיקרי הבחירה ושכר־ועונש, כשם שעשו המסקנים הקיצוניים בדורות הבאים. כל עוד שלא נפסק הקשר עם תורת היהדות לגמרי, המאור שבה היה מעכב מעט את הכפירה הקיצונית בעיקריה המהותיים. וכן ספרי הברית החדשה אינם מתנגדים בפירוש לשני העיקרים האלה; אדרבה, פעמים שהם מטעימים אותם, ובמדה זו אפשר לומר, שגם העיקרים המהותיים האלה עדיין משותפים הם להנוצרים והיהודים; וביחוד אותם החלקים שבספרי הברית החדשה, הדורשים לקיים את המצוות המעשיות שבתורת־היהדות,

מרשים המה הנהה כזו. ואולם העיקרים האלה הם בספרי הברית החדשה כרמון שנתרוקן מתוכו ולא נשאר ממנו אלא הקליפה. תכנם של העיקרים האלה בתורת היהדות הוא סדר־העולם המוסרי, כלומר, האחריות המוסרית של האדם בעד כל מעשה ממעשיו בחיי היחיד והצבור. את התוכן החי הזה המיתה התורה החדשה. כי לא רק בעלי האנטינומיסמוס היו מכחישים את ערך מעשי האדם בבחינת גורם מכריע בזכותו של האדם והיו מעמידים הכל על האמונה בישוע, אלא גם אותם הנוצרים, שהיו נוהים עדיין אחרי תורת־ישראל ודרשו בקיום המצוות המעשיות, הכריזו את האמונה הזאת לכפרת כל העבירות שביד אדם; ובזה הריקו גם הם את העיקרים האלה מתכנם. ועל כן המשנה, כל כמה שתבעה את הכוונה בכל מעשה המצוות, בכל זאת מוכרחה היתה להטעים ביחוד את המעשה בקשר את העיקר שכר־ועונש. — ועוד סימן אחד צריכה היתה המשנה להבליט בעיקר שכר ועונש: הנוצרים בהתלהבותם הראשונה הכריזו את כל עניני עולם הזה להבל שאין בו מועיל. ואם כי לא עלתה בידם להמית את תאותו של האדם לחיי עולם הזה אלא לפעמים רחוקות ורק בנוגע ליחידים מועטים מאד, הלא עלתה בידם להחריב את המצע היחידי, שבו באה היא המוסרית לידי גלוי. ההמון שהיה להוט אחרי האמונה החדשה היה מבין מכל דרשותיהם של הנוצרים בפחיתות ערכם של חיי עולם הזה, שהחיים האלה והמעשים שבהם קלי־ערך הם, ולא על ידם ובעזרתם יזכה אדם „ליכנס למלכות שמים“. החיים חזקים הם והתגברו עליהם למרות כל הדרשות, אבל נהרבו בבחינת המצע של המוסריות, באופן שבאמת קבלו תכנית אי־מוסרית. ולפיכך המשנה מטעימה את שכר־ועונש בעולם הזה ביחד את שכר־ועונש בעולם־הבא. — ביחוד יש להעיר בזה על המשנה בסוף קידושין. ענין המאמרים האלה מכוון הוא לענין דרשתו של ישוע במתי ו׳ כ״ד—ל״ד ולוקס י״ב, כ״ב—ל״ב. ישוע מצוה לתלמידיו, שלא ידאגו לעניני עולם־הזה וישתדלו רק לזכות למלכות־שמים. שהרי עופות־השמים אינם לא זורעים ולא קוצרים ולא אוספים—ומתפרנסים בנקל. ובכונה גלויה נגד הדברים האלה המשנה מטעימה, שצריך אדם ללמד את בנו אומנות, שהכל לפי זכותו, והחלוק שבין חיה ועוף ובין האדם היא „שהרעותי את מעשי וקפחתי את פרנסתי“.—ובענין שכר־ועונש לפי רוב המעשה יש להעיר על דברי רבי אליעזר ורבי טרפון באבות פ״ב. רבי אליעזר (בן הורקנוס, בבלי ע״ז ט״ז—י״ז) היה רגיל להתוכח עם המינים והוא מכוון את דבריו כאן בפירוש נגד הכת הזאת: „ודע מה שתשיב לאפיקורוס“. וגם רבי טרפון מפורסם היה לבעל־דינם הקשה של המינים. ושניהם מטעימים בסגנון אחד את הדברים: „ונאמן הוא בעל מלאכתך, שישלם לך שכר פעולתך“. וסגנונו השנון של רבי טרפון מעיד על דבריו, שהם מכוונים נגד המשל שנשא ישוע לפי מתי כ׳, א׳—י״ו, שאפשר הדבר, שהפועלים העצלים, המאחרים לבוא ועובדים רק שעה אחת, יקבלו שכר מאת „בעל־המלאכה“ או „בעל־הבית“ כהממהרים לבוא ועובדים בזעת אפם כל היום כולו. — הרי שרוקא מתי, המקיים את המצוות המעשיות, כבר פורץ פרצה גדולה בעיקר שכר־ועונש לטובת תורת־החסד (שם ט״ו).— וגם בקשר עיקר הבריאה מטעמת המשנה את העיקרים בחירה ושכר־ועונש: כל העולם נברא בשביל האדם, והאדם נברא, כדי לשמש את קונו. וביחוד מאמרו של רבי אליעזר הקפר (בימי רבי) באבות פ״ב, כ״ב: „הוא אל, הוא היוצר, הוא הבורא, הוא הדיין וכו׳“, מכוון הוא נגד תורת רבוי הרשויות של תלמידי וולנטינוס ומרציון. — עיקר הבחירה כלול הוא בעיקר שכר ועונש, והמשנה מטעמת אותו בפירוש באבות פ״ג במאמריו של רבי עקיבא: „הכל צפוי והרשות נתונה—החנות פתוחה והחנוני מקיף“. כי, אם אמנם לא כפרו עדיין הנוצרים בכלל בעיקר הבחירה, הלא כבר התחיל שאול התרסי להתפלסף על הענין הזה, ביחוד באגרת לרומאים ז׳ שמסקנתו שם היא—שהאדם אינו יכול להתגבר על יצרו הרע, אם לא בחסד אלהים על ידי ישוע (שם, כ״ג, כ״ד). נגד זה מטעמת המשנה את עיקר הבחירה, ורבי עקיבא מוסיף „והכל לפי רוב המעשה“, כלומר, שתוכן הבחירה הוא המעשה, נגד דרשתו של שאול התרסי, שהתיק המעשי מוליד את החטא וגוזל מן האדם את בחירתו (עיין שם כל הענין). ומאמרו של רבי עקיבא: „ובטוב העולם נדון“ מכוון הוא, כנראה,

נגד תורת היודעים, שהאל הדיין אינו האל הטוב. — ועד כמה מתאמצת היא המשנה להחזיר להעיקרים המהותיים העתיקים את תכנם המקורי, רואים אנחנו עוד בענין חשוב אחד: אף על פי שהמשנה כבר קבלה לתוכה את התורה החדשה של עוה"ב, שבו עולה חשבון שכר-ועונש בגבוליו הקוסמולוגיים של האיש, הלא מטעמת היא בכמה מקומות את תורתה המקורית של היהדות, שחשבון שכר ועונש הולך ונמשך עד סוף כל הדורות. ובדברי המשנה בסנהדרין פ"ד: „דמו ודם זרעותיו תלויין בו עד סוף העולם" יש רמז צנוע להמסופר במתי כ"ז, כ"ה, שכל העם אמרו: „דמו יהי תלוי בנו ובזרעותינו".

4) עיקר הנבואה: באורו תלוי בבאור העיקר ההיסטורי „תורה מן השמים".

5) עיקר הבריאה: כבר ראינו, שהמשנה מקשרת את עיקר הבריאה את כל שאר העיקרים, ולמטה נראה, שהקשר הזה מהודק הוא במדה היותר מרובה בהתפתחות העיקר „תורה מן השמים". אבל גם את עיקר הבריאה בפני עצמו מטעמת המשנה במקומות מוכשרים לזה: תענית פ"ד בקריאת אנשי־משמר; ובקשר את ההלכה: כלים פרק י"ז משנה י"ד וחולין סוף פ"ה.

II העיקרים ההיסטוריים.

1), 2), 3): תחית־המתים, עולם־הבא, גאולת ישראל: את עיקר תחית־המתים מטעמת המשנה, מלבד במקומות העוסקים בברכת תחית המתים במסכתות ברכות ותענית גם: ברכות פ"ט: „כל חותמי ברכות": סנהדרין ראש פרק חלק; אבות פ"ד, משנה כ"ב; את עיקר עולם הבא מטעימה המשנה כמעט בכל המקומות שהבאנו בעיקר שכר ועונש ועוד במקומות אחרים; ואת עיקר הגאולה היא מטעימה: ברכות סוף פ"א; שבת פ"ו: „לא יצא האיש"; פסחים פ"י: „רבי עקיבא אומר, כן ה' אלהינו": שקלים פ"ב, ה"ה: „עד שיבוא אליהו", וכן בבא־מציעא פ"ג וסוף עדיות; תענית פ"ד, וכן תמיד פ"ז (התקוה לבנין בית־המקדש); סנהדרין פרק חלק: „עשרת השבטים" וכו'.

והנה בנוגע לשלשת העיקרים האלה כבר ראינו למעלה, שמתוך העיקר שכר ועונש יצאו שלשת חוטי־התפתחות: תחית־המתים, עולם הבא וגאולה. גם ראינו, שתחית־המתים ועולם־הבא שני סגנונים שונים הם לתורת התקוה האחרונה. ובמשנה המבטא „עולם־הבא" משתמש כמעט במובן משולש, הכולל את כל שלשת העיקרים הנדונים, והמבטא „לעתיד־לבוא" משתמש במובן כפול, הכולל תחית־המתים וגאולת ישראל. וכבר יודעים אנחנו את טעם הדבר, מפני מה נתקבל דוקא הסגנון תחית־המתים ולא סגנונה השני של התקוה האחרונה: טעמים שליליים גרמו בזה. ואולם בדורות האחרונים לא רק פסקו הטעמים השליליים, אלא היו כאן גם סבות חיוביות, שהיו דורשות את קבלת סגנונה השני של התקוה האחרונה: בימי התפשטות תורת תחית המתים, בימי המכבים, היו רואים את התקוה הזאת ממשמשת ובאה, ולא אך ההמון, אלא גם הסופרים והחוזים שבאותו דור באמת היו מאמינים, שהעתיד המצופה קרוב הוא מאד, כאשר גלוי הוא מתוך הספרים החצונים, הנזכרים למעלה בענין זה. ואולם אחרי שעברו מאות בשנים אחרי התפשטותה של תורה זו, והדבר גלוי היה גם להמאמינים בה, שאינה אלא תקוה רחוקה לעתיד רחוק מאד, אז אבדה תורה זו את קסמה הגדול מימי קדם, וכנראה, היתה יונקת את כחה החיוני רק מתוך התנגדותם של הצדוקים מצד אחד, ומצד השני מתוך ההתאבקות החדשה, שהסתבכה בה היהדות את האמונה החדשה. הנוצרים החזיקו בתורת התקוה האחרונה בשני סגנוניה, ובתורת „מלכות האלף" (כיליאס־מוס) קשרו את כל שלשת החוטים לאחד. ובימי הצרות והרדיפות, לפני החורבן ולאחריו, לפני מרידת בר־כוכבא ולאחריה, תורות כאלו היו מושכות את הלב, וגם בקרב ישראל היו למקור הנחמה, כמו שאנו רואים בספרים החיצונים של אותה התקופה ובכמה וכמה מדרשות החכמים. ועל כן ראו מסדרי המשנה לנכון, לקבל גם את הסגנון השני של התקוה האחרונה לתוך הספר העיקרי החדש. והמשנה על פי דרכה עושה זאת בסגנון צנוע מאד, בלי שום ציורים ותמונות מגשימים; וכנראה, גם השמות „גן־עדן" ו„גיהנם", הנמצאים עתה במקומות מועטים במשנה, לא היו בה בסגנונה המקורי. —וגם עיקר ביאת משיח אינו צריך לבאור מיוחד. העיקר הזה מקורו בדברי הנביאים הקדמונים, וסגנונו היה הולך ומשתנה תמיד לפי תנאי הזמן: בזמן שהיו ישראל שרוים על אדמתם בשלום ובשלוה, היה לו סגנון כולל את כל באי עולם, שכולם יבואו

לקבל עליהם עול מלכות שמים ותורת ישראל. בימי צרה ומצוקה שבאו על ישראל בשבתם בארצם היה מקבל סגנון יותר לאומי ומדיני והיה כולל את התקוה, שיבוא משיח ה' לגאול את ישראל מידי מציקיו, וביחוד בימי גלות מדינית, היה מקבל את הסגנון היותר ידוע לנו: שיבוא לגאול את ישראל, לקבץ את נדחיו ולהחזירם לארץ ישראל. וכן גם אחר החורבן, וביחוד אחרי מפלת בר־כוכבא, שכל תקוה על גאולה קרובה לא היתה לה על מה לסמוך בעולם המציאות, הטעימו החכמים את התקוה הזאת, כדי לחזק את הלבבות, וקבעו אותה לעיקר־אמונה חשוב על ידי מה שהטעימוה במשנה. גם הכניסו את זכר הגאולה לתוך הספר העיקרי הרביעי, אף על פי שבימים האלה נוסח הברכות והתפלות כבר התחיל להיות הולך ומתרבה, הולך ומשתנה. ואמנם נראה, שזכר הגאולה כבר נתקן קודם החורבן; ומזה שלא הכניסו את עיקר עולם־הבא לתוך הספר העיקרי הרביעי, נראה, שזה כבר אבד מעט את ערכו העיקרי. ואולם אפשר שהיו חושבים, שעיקר זה כלול הוא בעיקר תחית המתים.— המשנה מטעמת רק את הגאולה ואת ימות המשיח, אבל היא מבליעה את ערכו המיוחד של מלך המשיח, את אישיותו כשהיא לעצמה. ולא עוד אלא שגם הקובצים התנאיים אינם מטעימים כלל ביחוד את אישיותו של משיח. ורק בספרות התלמודית המאוחרת רואים אנחנו את האישיות הזאת הולכת וגדלה במדה מרובה.— טעם החזיון הזה יתבאר למטה.

4) עיקר „תורה מן השמים": סנהדרין פרק חלק: „האומר: אין תורה מן השמים אין לו חלק לעולם הבא"; וגם סוף קידושין: „מצינו, שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה".

5) עיקר תורה שבעל פה: כל המשנה כולה היא ההטעמה היותר גלויה וחזקה של עיקר זה, וביחוד הוא מוטעם ומבואר במשניות: פאה פ"ב, מ"ו; ראש־השנה סוף פ"ב; חגיגה סוף פ"ב; יבמות פרק ה'; סוטה רפ"ה; סנהדרין פ"ו: ענין זקן ממרא, ועיין גם הוריות; וביחוד אבות פרק א', משנה א' וכו' ופרק ג', משנה י"א; מנחות פרק ו'; חולין פרק ג' ופרק ה'; כריתות פרק ג'; ידים פ"ד, משנה ג' ועוד.

והנה בנוגע לעיקר „תורה מן השמים" אי אפשר להטיל ספק בדבר, שכוונת המשנה היא — שהתורה באותיותיה ניתנה מן השמים, שמשה כתב מפי הקב"ה ושהתורה כבר היתה סדורה מאז ומעולם, ועל כן קיים אותה אברהם אבינו טרם שניתנה, כי, אף על פי שהמשנה סתמה את דבריה בסגנונה הצנוע, כדרכה, הלא צריכים אנחנו לפרש את המבטא הטכני הזה לפי שמושו בשאר הקובצים התנאיים.— ולפי דעתו של רבי הידועה לנו, שמשה קרא לפני העם מתוך ספר המצוות, שהיו סדורות בו המצוות זו אחר זו בלי הפסק על ידי ספורי מאורעות, צריך להניח, שלפי דעתו ספר־הברית הזה נכתב על ידי משה מפי הקב"ה, ועל ספר־הברית הזה חל הוא עיקר „תורה מן השמים", בעוד שספור המאורעות הוא ענין טפל, ענין ספרותי בידי אדם, ואינו בכלל תורה מן השמים. המשנה סתמה, אבל גלוי הוא, שזו היא כוונתה; ויש זכר לדעה זו גם בברייתא אחת, המובאה בבבלי בענין זה.—

והנה הסגנון החדש, שקבל העיקר המהותי הקדום, עיקר הנבואה, בהעיקר ההיסטורי „תורה מן השמים", הוא חזיון נפלא במינו: הציור, שהתורה באותיותיה כבר היתה לה איזו הויה נפרדה בשמים, ומשה בא והורידה משמים ארצה — הציור הזה צריך ביאור. איך נהיה הדבר, שהשקיעו את המושג הספרותי שבדבר והגשימו את רוח־הקודש בגוף של אותיות?— לא שהמושג הזה חדש הוא לגמרי: אדרבה, מצוי הוא אצל עמים שונים, וגם העמים, שהיהודים באו אתם לידי נגיעה, היו להם מושגים וציורים מן המין הזה. אבל החזיון הזה נפלא הוא דוקא בקרב היהדות. אמנם, לפי נוסחא אחת של המסורת על דבר ברית־סיני, היו גם הלוחות הראשונים כתובים באצבע אלהים, אבל מלבד שהכוונה היא, שהאלהים כתב את הלוחות בימי סיני, הלא דוקא מתוך הנוסחא הזאת גלוי הוא, שאת שאר חלקי התורה כתב משה על פי מה שצוה לו השם, ובכל המקרא אין שום מקום להציור, שהתורה היתה נמצאה נפרדה קודם לכן. וגם בדורות המאוחרים מדברים על התורה כעל מפעל ספרותי לא אך באלכסנדריא, בספרי פילון, אלא גם בברייתא עתיקה בבבלי (בבא־בתרא י"ד—ט"ו).— ובאמת קבל הציור הזה את מטבעתו

האחרונה בימי התנאים שאחרי החורבן, בימים שבין החורבן עד חתימת המשנה. ואם חוקרים אנחנו אחרי דרך התפתחותו למפרע, יוצא לנו, שהציור הזה מקורו בתורת האידיאות, שנכנסה לתורת ישראל עוד בתקופה העתיקה ביחד את תורת־הבריאה.—

§ 24 תורת־האידיאות בישראל. בימי התפשטותה של תורת הבריאה בישראל מתוך התנגדות להקוסמוגוניה הבבלית נכנסו לגבול ישראל גם איזו נטיות זרות מתוך אותן האגדות הקוסמוגוניות, כרוכות בתורת הבריאה (כגון הרמזים על מלחמת אלהים בתנין ורהב, שהשתמשו בהן בעלי הפיוט, למשל איוב ואיזה ממשוררי התהלים). ובין הנטיות האלו נכנסה גם תורת־האידיאות לגבול היהדות.— תורת האידיאות במובנה של פילוסופית־אפלטון. רגילים לחשוב, שפילון האלכסנדרוני היה הראשון, מי שנסה להכנים תורה זו לתוך תורת היהדות, אבל באמת אין הדבר כן. כבר הורגלנו לקבל עלינו את דרשותיו וכרכוריו האליגוריים של פי־לון, מבלי לשעות ליחס שבין דברי הכתוב ובין דרשותיו של הדרשן הפילוסופי הזה. הלא יודעים אנחנו מראש, שהוא תולה את חזון לבו בדברי הכתוב כאות נפשו, ואנחנו שמים לב לדעותיו ותורותיו ומעלימים עין משעשועיו. ואולם לפעמים, ולו אך רחוקות, צריכים אנחנו להודות, שקלע פילון בדרשותיו אל כוונתו האמתית של הכתוב, במקום שאין הכוונה הזאת בולטת כל כך בהשקפה ראשונה. ואחד המקומות האלה, והיותר בולט והיותר חשוב שבהם, הוא ענינה המרכזי של תורת פילון, תורת האידיאות. פילון מטעים כאן ביחוד, שתורתו זו לא מלבו הוציאה, אך באמת זו היא דעתו של משה. והוא מביא שתי ראיות לדבריו: מבריאת האדם בצלם ומתבנית המשכן, שאלהים הראה למשה בהר. והוא דורש פרט וכלל, ששני הפרטים האלה יצאו ללמד על הכלל כולו, שכל נברא ונברא יש לו צלמו למעלה. ואם נזכרים אנחנו בזה את דברי החכמים, שבית־המקדש של מטה מכוון כנגד בית־המקדש של מעלה, מיד עולה לפנינו המחשבה, שהיטיב פילון לראות בזה. ואנחנו מודים לו בזה, שמסדר ספר תורת־כהנים, מישיבתו של ירמיה, התכוון לרעיון כזה בדבריו על בריאת האדם ועל בנין המשכן. יש שמצאו את הרעיון הזה מרומז באיוב (ל"א, ל"ג) וגם ב„מבנה־עיר" ו„צורת־הבית ותכונתו" של יחזקאל (מ', ב'; מ"ג, י"ב) הם מוצאים רמז לתורה זו. ולא נתפלא, אם יחזקאל משתמש היה בציור ההויה השמימית; יותר נתפלא, על שמסדר ספר תורת־כהנים, הידוע לנו בצניעותו וזהירותו, השתמש ברעיון זה, אשר בלי ספק זר הוא לתורתה המקורית של היהדות. ואולם, כשאנו קוראים את דברי הכתוב בראשית ט', ו': „שופך דם האדם באדם דמו ישפך", „כי בצלם אלהים עשה את האדם", מכירים אנחנו, שהרעיון הזה היה חביב עליו כל כך לא בשביל ההשגה הקוסמולוגית שבו, אלא בשביל הנטיה המוסרית שבו. ועל כן הוא אינו משתמש בו לכל הבריאה כולה, אלא רק לבריאת האדם, כדי לרמז בו על נצחיות נפשו של האדם, מבלי להרבות דברים, שיש בהם כדי לעורר את הדמיון במחשבות איוב וידעוני,— כדי לרמז על גודל ערכו המוסרי של האדם. והוא עשה זאת בצניעות וזהירות יתרה.

הרעיון הזה נכנס, איפוא, לתורת ישראל בראשונה לא מתוך הפילוסופיה היונית על ידי פילון אלא מאותו המקור עצמו, אשר ממנו בודאי נתגלגל גם לאפלטון, שמחשבות עולם המזרח הגיעו אליו דרך כמה וכמה צנורות, כידוע. וברבות הימים נוספה, אמנם, על זה גם השפעת עולמו של יון, ובלי ספק השתתפה גם היא בהתפתחות הרעיון הזה בגבול היהדות. וזה בולט ביחוד בתורת המאמר או הלוגוס, שיצא לפילון מתוך תורת האידיאות. וכבר העירו מבקרי המקרא ומפרשיו, שהכתובים משלי ח', כ"ב—ל"א וכיוצא בהם, המספרים בשבח ה„חכמה", מכוונים לתורת הלוגוס. אבל אם אנו מעיינים בדברי הכתוב שם היטב, רואים אנחנו, שהשפעת יון אינה נוגעת אלא להסגנון המיוחד, בעוד שתכנו של הענין כבר מצוי הוא בספרות ישראל עוד לפני תקופת הנגיעה את היונים. ובאמת כבר יש זכר לזה אצל ירמיה, שהוא „מרא דעובדא" של תורת הבריאה. הוא משתמש ברעיון תורת האידיאות במקום שמצא בו נטיה מוסרית, בהטעימו את תורת הבריאה בקשר את בחירת ישראל (ל"א, ל"ה). וביחוד ניכרים המה רשומיה של התורה הזאת בספרים החיצונים, כגון בספר בן־

סירא, ספר היובלים, ספרי חנוך, ספרי ברוך ועוד. — ואולם העיקר הוא לענינגו שתורת האי־דיאות, ביחוד במובנה של תורת הלוגוס, נתקבלה גם בקרב התנאים, אשר מתוך הוגם יצא העיקר „תורה מן השמים", שאנחנו באים לבארו. כבר ראינו, שמסדר ספר תורת כהנים קבל את תורת האידיאות רק בשני פרטים, שהיו מוכשרים בעיניו לקבל סגנון מוסרי: בבריאת האדם ובבנין המשכן. הוא ותר על הרעיון הזה בתורת הבריאה בכלל ולא השתמש בו אלא בבריאת האדם, כדי להטעים את האחריות המוסרית הגדולה: „שופך דם האדם באדם דמו ישפך, כי בצלם אלהים עשה את האדם!" — כמה גדלות וכמה רוממות מוסרית צפופות הנה במבטא הקצר הזה! והתנאים הוסיפו ללכת בדרך זו. אבל בדבריהם כבר מוצאים אנו כמה וכמה רמזים לזה, שתורת האידיאות התפשטה אצלם משני הפרטים האלה על כל הבריאה כולה, כבשיטתו של פילון. והנטיה המוסרית, שקבלה תורת־האידיאות בגבול היהדות, בולטת היא בדברי החכמים עוד יותר מבמקרא, מפני שההתקשרות שבין עיקר הבריאה ובין שאר העיקרים היתה הולכת ומתחזקת, הולכת ומתעמקת: רבי עקיבא היה אומר: „חביב אדם שנברא בצלם; חיבה יתרה נודעת לו שנברא בצלם, שנאמר: בצלם אלהים עשה את האדם — חביבין ישראל, שניתן להם כלי המדה; חיבה יתרה נודעת להם, שניתן להם כלי המדה, שבו נברא העולם" (אבות פרק ג', משנה י"ד; תוספתא יבמות פ"ה, ד'). רבי אליעזר המודעי דורש על בריאת ישראל באידיאה (מכילתא בשלה פ"ג). ר' פפוס דורש „בתבנית שור" (תהלים ק"ו, כ'), שהוא מרמז לשור באי־דיאה, ורבי עקיבא מתנגד לזה (שם פ"ו). „כסא של מטה מכוון הוא כנגד כסא של מעלה" (שם מסכת דשירתא פ"ו). לפי דעת רבי אליעזר המודעי, אשר לשטתו נבראו ישראל באידיאה, נבראו גם שנים עשר מבועים ושבעים תמרים באידיאה (שם מ"ס ד' פ"א). וגם השבת היא סדורה ובאה מששת ימי בראשית (שם). לפי דעת רבי עקיבא הראה הקב"ה למשה שלשה דברים באצבע: הלבנה, המשכן והמנורה (ספרי, בהעלותך ס"א); ולפי דעתו של רבי נתן הראה הקב"ה למשה את כל כלי המשכן (שם).

„תורה, לפי שהיא חביבה מכל, נבראת קודם לכל", וראיה ממשלי ח'! וכן בית המקדש, כסא־הכבוד וארץ ישראל (שם עקב ל"ז; בבלי פסחים נ"ד; נדרים ל"ט; תענית כ'). לפי דעת רבי סימאי „כל הבריות שנבראו מן השמים נפשם וגופם מן השמים, וכל בריות שנבראו מן הארץ נפשם וגופם מן הארץ, חוץ מן האדם הזה שנפשו מן השמים וגופו מן הארץ. לפיכך: עשה אדם תורה ועשה רצון אביו שבשמים, הרי הוא כבריות שלמעלן" (שם האזינו ש"ו; רעיון המצוי בספריו של פילון). רבי יוסי מבחין בין קודש עליון לקודש תחתון (תוספתא יוה"כ פ"ג (ב'), ד', ועיין גם סוכה פ"ג, ט"ו). ונמצא גם מחאה נגד תורת האידיאות, מפני שהיא מסבירה פנים לתורת המינים (תוספתא סנהדרין, פ"ח, י', נגד ה'). ובשם רב, שהיה במחיצתו של רבי, אומרים: „יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ" (בבלי ברכות נ"ה, ע"א). ולהמאמר הזה צריך לצרף את הנאמר שם לפני זה בשם רבי יונתן: „בצלאל על שם הכמתו נקרא, אמר לו (משה לבצלאל): שמא בצל אל היית וידעת", כדי לראות, שדבריהם אלו נאמרו מתוך תורת האידיאות: כל הדרשה הזאת נמצאת היא כמעט מלה במלה אצל פילון (בספר „האליגוריה של התורה" בהוצאת כהן, I, עמוד 134). ורעיונו של רבי עקיבא במשנה אבות שהבאנו מפורש באר היטב במדרש: „היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם" (בראשית רבה פ"א, א"ב). — הרי שהיו דורשים דרשות הרבה בהוג רעיונותיה של תורת האידי־אות; יש שהיו דורשים אותה בכלל הבריאה, ויש שצמצמו אותה בגבול צר, שאף איזו דברים חשובים וחביבים ביותר, כתורה, מקדש, ישראל וארץ ישראל קדמו לבריאת העולם, ויש שראו בהתורה את כלל האידיאות, האותיות, שבהן נבראו שמים וארץ.

זו היא תוצאת ההתפתחות, מסקנתה. ואולם, כדי לבאר את החזיון הנדון, איך הציור של תורה מן השמים נקבע לעיקר מעיקרי היהדות, צריכים אנחנו לשים לב לדרך התפתחותו של הציור הזה.

§ 25 פרסוניפיקציה רוחנית וגשמית.

הנטיה להגשמה אישית (פרסוניפיקציה) קוסמולוגית של התורה כבר נראית בימים קדומים, בימי בן־סירא. גם בספר בן־סירא נאמר בכלל על החכמה, שהיא היתה כלי־אומנותו של הקב"ה בבריאת העולם, ושם רואים אנחנו גם את מהלך הפרסוניפיקציה. האידנטיפיקציה של „חכמה" ו„תורה", המצויה בדרשות החכמים, עדין לא נגמרה, אבל כבר רואים אנחנו כאן את תחלת הדרשה, הקובעת את השווי הזה וכמעט שהיא פרסוניפיקציה קוסמולוגית שלמה של התורה (י"ו, כ"ד—י"ז, יז; כד, ה—י). ואולם פרסוניפיקציה זו אינה נוגעת כאן אלא לתוכן התורה ולא לגופה, ל ר ו ח ה ולא ל א ו ת י ו ת י ה.—וגם בשאר הספרים החיצונים כבר רואים אנחנו את השווי „חכמה"־„תורה", כגון בספר ברוך (ג, י"ב, כ וכו') ואת הפרסוניפיקציה הקוסמולוגית של התורה, כגון בספר עלית משה (א', י"ב—י"ד). אבל כל זה נוגע אך ל ר ו ח ־ ה ת ו ר ה.— זו היתה דרך ההתפתחות של תורת האידיאות, אילו היתה רוח היהדות מושלת בה, כמו שהיא מושלת עוד באמת בספר בן־סירא, אף על פי שספר זה כבר מושפע הוא מרוח־יון. אז היתה תוצאתה של ההתפתחות — פרסוניפיקציה של ר ו ח התורה, של ה ר ע י ו ן ה מ ו ס ר י, שהוא מטרתה האחרונה; שהרי באמת כל התורות המוטעמות במשלי ובן־סירא תורות מוסריות הנה. ומובנה של הפרסוניפיקציה היה — שכל הבריאה כולה יש לה כוונה מוסרית, היא מצע להתקיימות המוסריות, ועל כן המוסריות, שהיא החכמה, שהיא התורה, קדמה לעולם, ולא עוד אלא שהיא היתה כלי אומנותו של הקב"ה בבריאת העולם. כי גם אותם שלבם היה אולי מהסס בדבר לא היו יכולים להשתמט מפעולתו הנפלאה של הרעיון המבהיק הזה, שהתורה, ששון־לבם ונשמת־חייהם, אינה באה כעניה עלובה לדפוק על דלתי החיים הטבעיים, ההולכים ושוטפים מאז מעולם, לבקש איזו קרן־זוית כאורח נטה ללון; אדרבה, התורה היא ה נ ב ר א ה ר ו ח נ י ה ר א ש ו ן, חוקיה חוקי־עולם הם, סדורים ובאים מאז מלפני בראשית. ויתר על כן: כל העולם ומלואו אך על פי התורה נברא, היא היתה כלי אומנותו של הקב"ה, וכל הפורש מחוקיה, הרי הוא פורש מן החיים ומכלה עולם. ואילו שלטת היתה רוח היהדות בתורת־האידיאות כקדם, כי אז בודאי גם מסדרי המשנה לא היו באים לידי כך, לקבוע את הפרסוניפיקציה של התורה לעיקר מעיקרי היהדות, ולו לא יהא אלא פרסוניפיקציה של הרוח בלבד.—ואולם לעומת ההתפתחות שבארץ־ישראל מקבילה היתה ההתפתחות שבאלכסנדריא של מצרים. גם בארץ־ישראל ניכרת היא השפעת יון מדורו של בן־סירא ואילך, אבל ההבדל שבינה ובין אלכסנדריא הוא, שבארץ־ישראל נכנסה השפעת יון לגבול היהדות, שרוחה היתה ה ש ל ט ת בהתפתחות הרעיון, הרוח היונית לא הכניסה, איפוא, אלא גון חדש. לא כן באלכסנדריא: כאן רוח יון י ד ה ע ל ה ע ל י ו נ ה. וזהו גם החילוק שבין מסקנותיהן של שתי דרכי ההתפתחות השונות האלו: מסקנת ההתפתחות בארץ־ישראל (לפני בואה לידי התאבקות את מסקנת ההתפתחות שבאלכסנדריא) היתה פ ר ס ו נ י פ י ק צ י ה ש ל ר ו ח ה ת ו ר ה, בעוד שמסקנת ההתפתחות שבאלכסנדריא היתה פ ר ס ו נ י פ י ק צ י ה ג ש מ י ת. רוח היהדות, שהיתה חיה בלבו של פילון, היתה משמרתו מן פרסוניפיקציה גסה ומגשימה, אבל בדרשותיו האליגוריות כבר מקופלים הם כל הציורים של הכריסטולוגיה המאוחרה. מדרשותיו של ידידיה להכריסטולוגיה המאוחרה אינו אלא צעד קל אחד: ידידיה מתכוון בדבריו לאליגוריה, והכריסטולוגיה המאוחרה הלבישה את המושגים האליגוריים האלה ר ק מ ת ב ש ר ו ג י ד י ם ו ע צ מ ו ת.

§ 26 עיקר התורה נגד הכריסטולוגיה האנטינומית.

כל מה שנאמר בימים הקדמונים במשלי על ההכמה ובספר בן־סירא על החכמה שהיא התורה במובן אליגורי, נאמר בהכריסטולוגיה על ישוע ב מ ו ב ן פ ש ו ט. החכמה, שהיא המאמר שבו נברא העולם, נקראת בן למקום בדרך אליגוריה (משלי ל', ג' ה'—תוספתא בבא מציעא פ"ג, כ"ד), וגם ישוע נקרא בן־אלהים, ב ן ־ א ל ה י ם מ מ ש (מתי י"ז, י"ה יז; יוחנן י"ג, מ"ט; ו', ע). ישוע הוא גם מאמר־אלהים, שבו נברא העולם (יוחנן א', א'—י"ד ובכמה מקומות בספרי־הברית החדשה), וגם שאר סימני הכריסטולוגיה לקוחים הם מתוך תורת

האידיאות, שהיתה מצויה בפי כל הדורשים. ישוע הוא האיקון, צלם־אלהים עצמו, הוא מבריות של מעלן ואדם הראשון לא היה אלא דמותו (אל הרומאים ה׳, י״ד). אדם הראשון הביא מות והאחרון יחיה מתים, הראשון היה מן האדמה, והשני הוא מן השמים (אל הקורינתיים א׳ ט״ז, מ״ד—מ״ז). ישוע הוא גם החכמה האלהית (שם א׳, כ״ד), והוא, בבחינת תבנית כבודו וצלם מהותו של אלהים, מושל בעולם (אל העברים (א׳, ב׳—ג). —

הדבר הזה בלבד, שהכריסטולוגיה יחסה לישוע כל אותם הסימנים, שהיו מיחסים בקרב היהודים לרוח התורה, כבר היה בו כדי לעורר התאבקות רותחית ביחוד בשאלת התורה, מאחר שבזה כבר יש השגת־גבולה של התורה. אבל מהלך הדברים מפליג הלאה מזה: כל הכריסטולוגיה כשהיא לעצמה לא היתה אלא הכנה להתאבקות העיקרית. סוף כוונתה של הכריסטולוגיה, שיחסה לישוע את כל אותם הסימנים, שהיו רגילים ליחס בימים האלה לרוח התורה, היה בטול התורה וההוקיות. מפלפל גדול היה שאול התרסי ופקח היה: הוא בא לבטל את החוקיות, כדי להקל את העול מעל הגרים החדשים, על כן ראה לטוב, להכניס לתוך אישיותו של ישוע את כל הסימנים הקוסמולוגיים, שהכניסה הדרשה בארץ־ישראל ובאלכסנדריא במשך הדורות שלפני ישוע לתוך רוח־התורה. רגילים אנחנו בסגנון הכריסטולוגיה של יוהנן באיוונגליון שלו, וכאן אמנם בולטים המה הסימנים הקוסמולוגיים כדבר העומד מאליו. זה מתבאר מתוך תנאי־חייו של יוהנן, שהיה רחוק מארץ־ישראל, באיפיסוס שבאַסיה הקטנה, ומלבד שלא היה לו ענין גדול בהאַנטינומיסמוס בא שם לידי נגיעה הדשה את תורת־הלוגוס בצנור ישר מאלכסנדריא; וכן נטשטשה בספרו תכניתה הראשית של הכריסטולוגיה. ואולם מיסד הכריסטולוגיה ברוב בנינה לא היה יוהנן, אלא שאול התרסי, והוא בא אל הכריסטולוגיה מתוך אותו הציור עצמו, שבאו הכמי היהודים לפרסוניפיקציה קוסמולוגית של התורה, מתוך החכמה. הכמי היהודים דרשו: החכמה היא התורה וממילא הכניסו את סימניה הקוסמולוגיים של החכמה לתוך רוח התורה; ושאול התרסי לעומתם היה דורש: החכמה הוא ישוע, ובזה הכניס את סימניה הקוסמולוגיים של החכמה לתוך אישיותו של ישוע. ומזה הוא מוציא את הדין: ישוע בא למלאות את מקום התורה, ישוע הוא התורה, ועל כן בבוא ישוע בטלה התורה (אל הרומאים ג׳, כ״א, כ״ב: ז׳ ד׳ ה׳ ב׳; אל הגלטיים ג׳ י״ג; י, ד). — וביחוד מרבה שאול התרסי להטעים בכל מיני סגנון שבעולם, שישוע הוא רוח התורה, להבזות את ההשתעבדות להאותיות של התורה, לכתב־היד, להלוחות של אבן, ולהראות בכל מיני ראיות, שישוע עולה הוא מעלה מעלה על משה, ובכן גם הברית החדשה עולה היא על הישנה. הראשונים משתדלים לנשא את ישוע למדרגת משה ומספרים, שגם ישוע קרן עור פניו, שזכה לדבר את משה ואליהו (מתי י״ז, א—י״ג; מרקוס ט, א וכ׳ ועוד), אבל מאז החלה רוחו של שאול התרסי להיות שוררת במחנה הנוצרים ונתפשט החדוש, שישוע בא לבטל את התורה, שגופו של ישוע הוא ממלא את מקום התורה והוא עולה בערכו על התורה, ועל האותיות המתות, על הכתב בדיו, העתיד להמחק ולכבות — החלה גם התחרות בין שתי אישיות, אישיותו של משה ואישיותו של ישוע (יוהנן י״ג, י״ז; ו׳ ל״ב—ל״ה; ט׳, כ״ח תולדות השליחים ו׳, י״א—י״ד; ה׳, ו׳, ל״ז; ולזה כ״ו, כ״ב: ס״א, כ״א; אל הקורינתיים ב׳ ג׳, ג׳—י״ח; אל הגלטיים ד׳, כ״ב—כ״ד; אל הקולוסיים ב׳, י״ג, י״ד; ועיין אל האיפיסיים ב׳, ט״ו; אל הגלטיים ג׳ י״ג). ובגון מיוחד בולטת היא ההתחרות שבין שתי האישיות משה וישוע באגרת אל העברים. התורה נתנה על ידי מלאכים, אבל הברית החדשה על ידי ישוע, על ידי אלהים עצמו. משה היה עבד ה׳, אבל ישוע הוא בן אלהים (ב׳, ב׳ וכ׳; ג׳, ג׳—ו׳). וגם את הציור „מקדש של מעלה" הכניסו לתוך הכריסטולוגיה, כדי ליחס לישוע גם את הכהונה הגדולה. וגם אל תוך הגון הזה הכניסו סימן קוסמולוגי־אַנטינומי: משה לא נתן לשבט יהודה שום זכות כהונה, אבל הנוצרים היו דורשים, שישוע הבא משבט יהודה קרוא הוא להיות כהן־גדול לאל עליון, הכהן הגדול סתם, הכהן הגדול במקדש של מעלה, שכל הכהנים הגדולים במקדש של מטה

אינם אלא בדמותו וצלמו; והכהונה החדשה הזאת ממילא מבטלת את התורה, אשר עליה מיוסדת כהונת שבט לוי, כי ישוע הוא כהן כמלכי־צדק, בעוד שכהונת שבט לוי, שעליה מיוסדה התורה, לא הגיעה אל השלמות. משה התם את הברית במקדש של מטה, בדם פרים ואילים, אבל ישוע התם את הברית במקדש של מעלה בדמו (שם ג׳, ז׳—י״ו; כ׳; ועין גם ההוספות הנוצריות בצוואותיהם של י״ב האבות). אלה הם סימני ההכרעה של ההתאבקות הגדולה הזאת, אשר ממנה יצא סגנונה החדש של עיקר הנבואה — עיקר תורה מן השמים. עיקר הנבואה הוא העיקר היותר משותף לשני המהנות, ועל כן היתה כאן ההתאבקות רותחית ביותר. כי יותר שהיתה כל הדרשה האַנטינומית זרה ובטלה, יותר ויותר התעמקה הפרצה שבין שני המהנות. כי הדרשה האַנטִינומית בסוף מסקנתה מבטלת גם את המצוות המוסריות. ובאמת גלוי הוא מתוך האגרות אל נוצרי־הגויים, שהתיאוריה הזאת, המהליטה, שהחוקיות היא המביאה לידי הטא, מפני שבמקום שאין תורה והוקיות גם הטא אָיִן, גרמה פריצת־גדר, שלא נשמעה כמוה גם בין הגויים עובדי־האלילים בתקופות הקדמוניות: עבודה־זרה, גלוי־עריות ושפיכות־דמים — אלו הן העבירות המצויות במהנה בני הברית־ההדשה של הדורות ההם; והאגרות אל נוצרי־הגויים מלאות הנה תוכהה איומה על העבירות האלו. כשהגיעו הדברים לידי כך הזרו, אמנם, המנהיגים להטעים את המצוות המוסריות; אבל דוקא מטעם זה, מפני שהדרשה היהירה שלהם פשטה את הרגל, והיו מוכרהים לשוב במקצת אל התורה, שהשליכוה אהרי גום, נעשית המלהמה נגד התורה רַתְהָנִית ביותר. ובהתלהבות עקשנית דורש שאול התרסי, שהגויים המקיימים את המצוות המוסריות מתוך הרגש הטבעי שבלבם טובים הם מן היהודים המתפארים בתורתם (אל הרומאים ב׳.).

ואיזו תשובה היתה להם להכמי הדור, להתנאים נושאי־היהדות של אותה התקופה, על דרשות כאלו? — תשובתם היתה התשובה הנהוגה בימים ההם. כלי־זינם של המתוכהים באותם הימים היה המדרש, וכן גם הכמי ישראל להמו במדרש נגד מדרש: אֵין לך דרשה נוגעת בעיקרי היהדות של הנוצרים, שאין אנו מוצאים לעומתה דרשה מכוונה נגדה מצד ישראל (ורבות הנה מלהביאָן פה). גם עיקר „תורה מן השמים" הוא תולדת הדרשות, שערכו ההכמים נגד הדרשות על אודות בטול־התורה:

כבר אמרנו, שבימים האלו נתרבו המבזים את התורה והמשפילים את כבודה. התנאים נושאי היהדות ראו בזה סכנה גדולה לתוצאת כל העבודה הגדולה של שנות־אלפים, להתורה ומצוֹתיה משושלכם, אשר אבותיהם וגם הם עצמם היו מוסרים עליה את נפשם כל היום. ולא היתה בזה אלא ריאַקציה טבעית, אם עמדו על נפשם והגינו ביהוד על ההלקים היותר מסוכנים: אויבי התורה גנו את „תורת־המות", שאינה אלא מן העולם הזה, וההכמים דרשו לעומתם: „גדולה תורה, שהיא נותנת היים בעולם הזה ובעולם הבא" (אבות פ״ו, מ״ז). הם דרשו כי „מלך היהודים", וה„כהן־הגדול" בא לבטל את התורה, והכמי־ישראל דרשו (שם מ״ה): „גדולה תורה מן הכהונה ומן המלכות" (הוץ מכמה וכמה דרשות אהרות בענין זה). אויבי התורה גנו ביהוד את „האותיות המתות", את „כתב־היד", את „הכתב בדיו", את „לוהות־האבן" — על כן התנשאו והתקדשו כל אלה בעיניהם במדה לא שערוה הראשונים. וכמעט מאליו נעשה הדבר: בלי משים התנשא הלבוש הספרותי ההיצוני של התורה עד לערך רוה־התורה, ואותם הסימנים, שרגילים היו ליהם במהנה ישראל לרוה התורה, קבלו עתה גם אותיות התורה. לא רק ברוה התורה נברא העולם, אלא גם באותיותיה, היא היתה כלי־אומנותו של הקב״ה, שהיה מביט בה ובורא את העולם. ורבי עקיבא, אשר דרש כמה וכמה דרשות נגד הדרשותיהם של המשיהיים ואשר בשמו מסורה לנו גם הדרשה על ערכה הקוסמולוגי של התורה במשנה, היה מבקש גם ראיה לדבריו: „מיכן תשובה לאומרים (כלומר: להמשיהיים, האומרים): „אין תורה מן השמים" (ספרי ראה ק״ב; בבלי הולין ס׳ ע״ב). — אויבי התורה גנו את „לוהות־האבן" וההכמים דרשו, שהלוהות היו של ספיר־שמים (ספרי בהעלותך, ק״א); הם גנו את „כתב־היד", את ה„כתב בדיו" וההכמים דרשו: „תורה שנתן הקב״ה למשה אש לבנה הרותה באש

שחורה, הצובה באש ונתונה מאש" (ילקוט תתקנ"ב), או בנוסח יותר בולט: „שהיתה כתובה מאז לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה נתן להם בלוחות כתב־יד־ימינו (רש"י ברכה על „מימינו אש דת למו"). — כל זה נעשה כמו מאליו, מבלי משים: השעה היתה צריכה לכך. הדרשות האלו אינן דומות לשאר הדרשות. כמה וכמה דרשות מצויות היו במחנה ישראל, שהמשנה הניחה אותן מחוץ, אבל הדרשות הערוכות נגד עלילותיה של הכריסטו־לוגיה האַנטינומית, קרואות היו למלא תפקיד גדול: הן היו כלי־זין ביד החכמים נגד האויבים היותר קנאיים, שעמדו לתורת ישראל מאז מעולם. ועל כן לא הסתפקו בדרשה ולא נתקררה דעתם עד שקבעו דרשה זו לעיקר מעיקרי היהדות. אמנם גם עתה כוונתם העיקרית היתה לקים את רוח־התורה, אבל רוח התורה תלויה היתה באותם הימים באותותיה במדה שלא שערוה מעולם. אי־אפשר היה לשמור את רוח־התורה, מבלי למחות בידי הבאים להבזות את אותיותיה בעיני העם. העיקר החדש הזה היה הכרח היסטורי, הוא בא להגן על כבוד־התורה, ולפי מצב הענינים באותם הימים תלוי היה כבודה של רוח התורה בכבוד הכתב והאותיות. ועל כן מטעימים החכמים בסגנונם הנמרץ והבולט, שדרשותיה של הכריסטולוגיה האַנטינומית, המגלות פנים בתורה, בזיון התורה הנה, והנוטה לדעות המשיחיים בענין התורה, עליו הכתוב אומר: „כי את דבר ה' בזה" (אבות פ"ג, מ"א; ספרי שלח קי"ב, בבלי סנהדרין צ"ט, ע"א).

ובעיקר זה כלול הוא גם עיקר נצחיות התורה. וביחוד מונח עיקר זה במושג תורה שבעל פה. התורה נתנה מסיני עם כללי פירושיה, שזו מטרתם — לסגל את חוקי התורה לכל הזמנים ולכל תנאי החיים. ובכן נצחית היא. ולפי מצב הדברים באותם הימים, שהנוצרים דרשו בטול־התורה, כדי למשוך בזה את לב העמים אחרי האמונה החדשה, תלוי היה מושג בטול התורה במושג בטולי־ישראל בבחינת עם. ועל כן מטעימים החכמים את עיקר נצחיות התורה בקשר את התקוה, שעם ישראל לא יחדל מהיות גוי כל הימים (ספרי עקב, מ"ז). החכמים לפי דרכם מטעימים את הקשר שבין רעיון הבריאה ובין נצחיות ישראל, שהיא נצחיות התורה. ובאמת כלולה היא נצחיות התורה בתכניתה הקוסמולו־גית. התורה היא כלי־אומנותו של הקב"ה, שבו ברא את העולם, וממילא נצחית היא. והחכמים מחזיקים את דעתם זו בדרשה ערוכה באופן בולט מאד נגד רעיונה היסודי של הכריסטולוגיה האַנ־טינומית. כל ההתאבקות היתה — אם יש ביד ישוע לבטל את התורה. והחכמים מטעימים לעומתה, שאפילו אליהו, שנבא עליו מלאכי, לא יבטל את התורה (משנה סוף עדיות; ספרי עקב פסקא מ"א).

ועוד נטיה חדשה בעיקר הנבואה והתורה יצא מתוך ההתאבקות את הכריסטולוגיה האַנטי־נומית: בתחלת התנועה הנוצרית הטעימו השליחים, שלא בא ישוע לבטל אפילו מצוה קלה, אפילו אות אחת או גם קוצו של יו"ד (מתי ה', י"ז—י"ט). ולא עוד אלא שגם שאול התרסי בתחלת ימי התנצרותו הטעים, שלא בא לבטל את דברי הנביאים (לוקס ט"ז, י"ז). ולא היה בזה חלוק בין שליח־היהודים יעקב (עיין באגרתו ב' י') לחבריו, אלא שהם הטעימו מצוות חשובות מיוחדות: את העיקר התיאורי של אהבת־ה' ואת העיקר המעשי של אהבת־רע; וגם יעקב שליח־היהודים מטעים ביחוד את „מצות־המלך" של אהבת־רע (שם, ב', ח'). אבל בזה לא היה שום חדוש, וספרי הברית החדשה מעידים על זה, שהטעמתן של שתי המצוות האלו תורת־הפרושים היתה מאז (מתי כ"ב, ל"ד—מ, ועיין עוד שם ז', י"ב; לוקס ו', ל"א). ובאמת סגנונו של העיקר המעשי המוטעם בספרי הברית החדשה שגור היה בפי חכמי ישראל כמה דורות לפני זה, ונמצא כבר בספר אריסטיאס (ר"ז), בספר טוביה (י"ב, ז' — בנוסח היוני) ובברייתא עתיקה בשם הלל: „מה דעלך סני לחברך לא תעביד, זהו כל התורה כולה ואידך פירושא הוא, זיל גמור" (בבלי שבת ל"א, ע"א; ועין גם צוואת־נפתלי העברית וצוואת בנימין ג': „יראו את ה' ואהבו את הרֵע"). וגם רבי עקיבא, שהיה משתוקק כל ימיו לקיים את העיקר התיאורי של אהבת ה', היה דורש: ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה" (ספרא קדושים פ"ד, י"ב ועוד). — ואולם

אחרי התגברות ידו של שאול התרסי, כשראו חכמי ישראל, שכל התורה כולה, גם המוסרית, היא בסכנה גדולה, התהילו מטשטשים את ההבדל שבין המצוות המוסריות, השכליות, ובין המצוות הדתיות, השמעיות. אמנם, לא פסקו מלהטעים את גודל ערכן של המצוות המוסריות, כמו שאנו רואים בדבריו של רבי עקיבא הנזכרים ובכמה מקומות; אבל בנוגע לכח־החיוב שבמצוות השתדלו מאד לטשטש את ההבדל שבין מצוות דתיות למצוות מוסריות, ולא עוד אלא שהיו מטעימים, שגם המצוות המוסריות הן גזרות־המלך. הנוצרים השתמשו ברעיון קדום ושגור במחנה היהודים, שמקורה של כל התורה הן המצוות המוסריות, כדי להחריב את האחדות, שבין חוקיה השונים של התורה ולבטל את רוב מצוותיה; ועל כן השתדלו החכמים להחזיר אחדות זו ליושנה, והפליגו להבליט את סוף יסודן הדתי של המצוות המוסריות: אין כאן שום הבדל בין המצוות, כולן אחדות דתית הנה. אמנם לא פסקו מלהזהיר ביחוד על המצוות המוסריות, אבל זה רק במדת לפנים משורת הדין, אבל בגבול שורת הדין גם מצות צדקה, למשל, מצוה דתית היא, ככל מצוה שבתורה, והאדם צריך לקיימה מפני שגזרת המלך היא.

§ 27 עיקר תורה שבעל־פה.

המושג תורה־שבעל־פה תוכן כפול לו. האחד במובן פירוש הדברים הכתובים וביאורם, והשני במובן מצוות ואזהרות ותקנות חדשות.

והנה בימות המחלוקת שבין הפרושים והצדוקים התוכחו בלי ספק הרבה בענין תורה שבעל־פה. אמנם, ספורו של יוסיפוס, שהצדוקים כפרו לגמרי בתורה־שבעל־פה, אינו מדויק (כאשר כבר הוכיחו גייגר בספרו „אורשריפט" וגרץ בספרו הגדול). ובאמת החלוק שבין הפרושים והצדוקים בזה לא היה נוגע כלל להשאלה היסודית, אם יש לה לתורה־שבעל־פה כח מחייב או לאו, אלא לפירוש מצוות ידועות ולכח־המחייב של תקנות ידועות, שהצדוקים לא היו מודים בהן. אבל בכל אופן הפרושים בהגינם על פירושיהם בודאי סמכו בזה על המסורת שבידם, שהשבוה לקבלה איש מפי איש עד מפי משה. ונראה, לכאורה, שהימים ההם הם שעת־כושר היסטורית לבקש בהם את קביעת העיקר תורה־שבעל־פה. אכן מלבד שאין לנו שום מקור בטוח לזה, הלא גם הסבה ההיסטורית כשהיא לעצמה, אינה מספקת כלל: הצדוקים לא היו כופרים במסורת עצמה, אלא שהיו אומרים, שבענינים ידועים יש בידם קבלה אחרת. ומחלוקת כזו בודאי אפשרית היתה אחרי שנות המלחמה, הפירוד וההירום, והיו מחלוקות כאלו גם בקרב הפרושים עצמם. ואולם, אם מטיבים אנחנו לעיין במקורות התלמודיים ובספרי הברית החדשה, יוצא לנו ברור, שגם העיקר תורה שבעל פה יצא מתוך ההתאבקות את האמונה החדשה.

התנגדותם של הנוצרים להתורה והחוקיות בכלל התחילה את ההתנגדות לתורה שבעל פה. והנוצרים מלבשים את ההתנגדות הראשונה של ישוע נגד נושאי־היהדות המיופים בספורים המורים על ההתנגדות הראשונה לתורה־שבעל־פה. הם מספרים, איך שתלמידיו היו תולשים שבלים בשבת בשדה־זר והיו אוכלים, והוא עצמו רפא בשבת על ידי לחש איש בעל יד יבשה, ולפי ספור אחר רק על הארץ ולש עפר בשבת, כדי לרפאות סומא אחד שלא ראה מאורות מימיו (מתי י"ב, א'–ח'; מרקוס ב', כ"ג–כ"ה; יוחנן ה', ט'; ז' כ"א–כ"ד; כ"ב, א'–ט"ז ועוד). והדבר גלוי שם, שכוונת הספור הוא, שישוע היה מתנגד לפירושם של החכמים על מצות שבת (ושאר המצוות שהענין נוגע בהן), שהרי במצוות שבת כשהיא לעצמה מודה הוא בפירוש (מתי כ"ד, כ'). לפי פירוש החכמים התלישה אסורה בשבת והרעב אינו טעם מספיק לדחות את השבת במקום שאין סכנת־נפשות. גם אסור לקטוף מלילות בשדה־זר, מפני שהכתוב מדבר ב„פועל" ולא בעובר־דרך סתם. ולענין רפוי בשבת הוא מתנגד בספורם (יוהנן ז', כ"א־כ"ד) לפירוש החכמים ומתוכח עמהם ומביא ראיה לדבריו. וביחוד בולט יחס הדברים בספוריהם על דבר נטילת־ידים, שישוע היה מתנגד לה (מתי ט"ו, א' וכו ומרקוס ז', א' וכו'). כי שם נאמר בפירוש, שישוע ותלמידיו היו מתנגדים ל„מסורת־הזקנים", וישוע מוכיח להפרושים, שהמה בפירושם למצות הקדש עוברים על מצות כבוד אב ואם „לטובת

המסורת". אמנם, כל הטענה מיוסדת היא על ט ע ו ת ם של סופרי האיוונגליון, שלא עמדו על בוריה של ההלכה הנהוגה. ואולם חוקא מזה, שהמספר מתאמין להוציא מאיזה מעשה שהיה, שהוא לא עמד על בוריו, טענות ועלילות נגד התורה שבעל־פה במקום שכל דבריה ישרים ונכוחים ומתאימים גם להתביעות המוסריות היותר רחוקות מותור לטובת הדת — מזה למדים אנחנו, עד כמה גדולה וכבושה היא השנאה נגד התורה־שבעל־פה, הנושבת מתוך הספור הזה. — והספור הזה חשוב הוא עוד ביותר, מפני שבו כלולה היא מטבע קצרה של כל ההתפתחות הנדונית: ההתנגדות יוצאת מתוך מצות נטילת־ידים, מתוך ת ק נ ת סופרים, מתורה שבעל פה מן המין השני, ומכאן היא שולחת את חציה נגד מסורת הזקנים בכלל, נגד תורה־שבעל־פה מן המין הראשון, נגד פ י ר ו ש י התורה הכתובה, ואחר כך באה היא לידי הדין, שלא הבא לתוך הפה הוא מטמא את האדם, אלא רק היוצא מתוך הפה, כלומר, היא באה לידי בטול כל המצוות שאינן בגבול אותם ההרהורים הרעים, שהוא מונה והולך, כלומר, כל המצוות ה ד ת י ו ת; ואמנם היא מקיימת עדיין את המצוות המוסריות, אבל כבר נשקפת מכאן פרצה פתוחה לבטול כל החוקיות. כי מאחר שהכל תלוי במה שיוצא מתוך הלב, קרובה היא הדרך למסקנתה האחרונה של הכריסטולוגיה האַנטינומית, שהחוקיות בטלה היא לגמרי, גם החוקיות המוסרית, והכל תלוי ב א מ ו נ ה ש ב ל ב; ואמונה זו היא, כמובן, „האמונה בהדרשה הכרים־טולוגית. — והחזון הזה, שהקלקלה יוצאת משאלת נ ט י ל ת ־ י ד י ם, תלוי הוא, כנראה, ב ס ב ה ה י ס ט ו ר י ת מ י ו ח ד ת: ה ש ו מ ר ו נ י ם היו הראשונים מחוץ למחנה, שקבלו את הדת החדשה (תולדות השליחים ה׳), וזה היה לפני התנצרותו של שאול התרסי, בשעה שעדיין החזיקו הנוצרים בתורה שבכתב בכל היקפה, אבל ברצותם לקנות את לב השומרונים החלו לזלזל בתורה־שבעל־פה, וביחוד בנטילת־ידים ובטבילת־כלים, כדי להתחבר בזה אל השומרונים, שהיהודים השומרים את המצוות האלו מוכרחים היו להתרחק מהם (יוחנן ד׳, ז׳ וכו׳); וכבר מסופר באיוונגליון, שהיהודים השדו את ישוע, שהוא שומרוני (שם ה׳, מ״ה), כלומר, שהוא אינו מודה בתורה שבעל פה. ההתאבקות שבין היהודים והשומרונים על דבר מצות נטילת־ידים היתה גדולה כל כך, עד שיש בידים בזה גם ש נ ו י נ ו ס ח ב ת ו ר ה: המלה: „והתקדשתם בויקרא כ׳, ז׳, שבה מצאו החכמים סמך למצות נטילת־ידים (ברייתא בבלי ברכות נ״ג, ע״ב), ח ס ר ה ה י א בספר התורה של השומרונים!

העיקר תורה־שבעל־פה נקבע, איפוא, ב ב ת א ח ת עם העיקר תורה מן השמים. ההתנגדות התחילה בתורה־שבעל־פה ואחר כך התפשטה גם על התורה־שבכתב, ועל כן באה על שתיהן תשובה אחת: לא רק התורה־שבכתב, אלא גם פירושיה וכל התלוי בה, כל התורה־שבעל־פה נתנה למשה מסיני. והדבר הזה, ששני העיקרים האלה נקבעו בבת אחת, יש לו זכר בסגנונו במקורות. כי הציור של „שתי תורות", אחת בכתב ואחת בעל־פה, הרגיל בספרות התלמודית, כאלו גם התורה־שבעל־פה היתה בריאה מיוחדה בפני עצמה כהתורה שבכתב, אינו מוסכם מכל החכמים, ויש מטעימים, וביחוד מטעים זאת „מרא דעובדא" בעיקר התורה — ר ב י ע ק י ב א, שמסר את נפשו גם על מצות נטילת ידים (בבלי עירובין כ״א, ע״ב), שכל דבור ודבור ניתן ב י ח ד עם פירושו (ספרא בחוקותי סוף פרשה ב׳; ספרי האזינו שי״ג; בבלי נדה מ״ה, ע״א). וזהו גם מובן האגדה, ש ר ב י ע ק י ב א היה דורש על כל קוץ וקוץ תלי־תלין של הלכות (בבלי מנחות כ״ט, ע״ב). מאחר שהתורה באותיותיה היתה סדורה מששת ימי בראשית, כבר סדורה היתה גם התורה־שבעל־פה באכין ורקין, אתין וגמין, ובכתרים ותגים וקוצים של האותיות. — וזהו מובנו של העיקר תורה־שבעל־פה ב מ ש נ ה (חגיגא ספ״א). — ומאחר שנקבע העיקר תורה־שבעל־פה ביחד עם העיקר תורה־מן־השמים, כללוהו גם בדרשה המכוונה נגד בוזי־התורה: „ואפילו אמר: כל התורה כולה מן השמים חוץ מדקדוק זה, מקל־וחומר זה, מגזרה־שוה זו, זה הוא, כי דבר ה׳ ב ז ה" (ברייתא בבלי סנהדרין צ״ט, ע״א). ובמצות נטילת־ידים, שהיתה ראשית־מדון בזה, אמרו: „כל ה מ ז ל ז ל בנטילת ידים נעקר מן העולם" (שם סוטה ד׳, ע״ב). ונגד הכתות מנוצרי־הגוים שקבלו עליהן תורה־שבכתב ודחו את התורה־שבעל־פה (גם כתה כזו היתה בין הנוצרים

הראשונים), קבעו להלכה: „גר שקבל עליו הכל חוץ מדבר אחד מדברי סופרים, אין מקבלין אותו" (תוספתא דמאי פ״ב, ה׳).

§ 28 משה רבנו (משיח). אישיותו של משה גדולה היתה גם בתקופה היותר עתיקה. אמנם, הנביאים העתיקים מדברים תמיד על „תורת ה׳" ולא על „תורת־משה" וגם המספרים העתיקים אינם מטעימים את אישיותו של משה במדה מרובה; ואולם בדורות שלפני בריאת משנה־תורה כבר מפליגים המספרים (המקורות א׳ וי׳) להטעים את גדולת־אישיותו של משה (במדבר י״א; י״ב, ז׳, ה׳; ט״ו; דברים ל״ד, י׳). אכן בספרי הברית אין אנחנו מוצאים את הנטיה הזאת, וספר־דברים מטעים (כנראה בהתנגדות מכונה לדברים ל״ד, י׳): „נביא מקרבך מאחיך כמני יקים לך ה׳ אלהיך, אליו תשמעון" (דברים י״ח, ט״ו). — יחס הדברים, איפוא, כך הוא: בתקופת ספרי־הברית כבר התפתחה הנטיה, ליחס לאישיותו של משה מצב מיוחד בין כל בני תמותה ולנשאו למדרגת מלאך. וממילא ספרי־הברית, כשם שהתרחקו מן המושג מלאך, כך התרחקו גם מהטעמה מיוחדת של גדולת־משה. והשקפתם זו של מסדרי ספרי־הברית נצחה: גם בחלקי המקרא היותר מאוחרים מוצאים אנחנו, שיחסו את התורה לא למשה בלבדו, אלא למשה ולשאר הנביאים (דניאל ט׳ י׳—י״א). — ואולם בתקופה שאנחנו עומדים בה, בתקופת ההתחרות שבין היהדות והאמונה החדשה, בימים שהתחילו הנוצרים לנשא את אישיותו של ישוע על חשבון אישיותו של משה, התחילה עוד הפעם אישיותו של משה להתגדל ולהתקדש בעיני היהודים המחזיקים באמונתם ותורתם. אויבי התורה השפילו את כבודו של משה, כדי להבליט את גדלותו ורוממותו של מחוקקם, ועל כן התנשאה גם אישיותו של משה במדה מרובה מבתקופות הקודמות. באותה התקופה מתחיל גם שמוש הלשון: משה רבנו, וכנגדו מכוון השם „רבנו" של ישוע. השם הזה במובנו המוחלט היה ענין התחרות בין אישיותו של משה ובין זו של ישוע (מתי כ״ג, ה׳—י׳; יוחנן י״ג, י׳, י״ג, י״ד). כי לא רק מפני שהיה רב או מורה של תלמידיו הקרובים לו קראו לישוע בשם רב, אלא גם בבחינת „אדון־ישראל" או „רבן של ישראל" (תולדות השליחים ב׳, ל״ו). וכנגד זה התחזקו החכמים בשמוש הלשון „משה רבנו" וגם תוארי הכבוד האחרים יחסו למשה, כדי לגדלו ולנשאו נגד כל הבאים להשפיל את כבודו. כגון: „משה חכם גדול אב החכמים ואדון הנביאים" (ספרי פנחס קל״ד); „משה חכם החכמים גדול גדולים אב נביאים" (שם קל״ה); „המעולה שבנביאים" (שם קל״ט); שו״ע. וכמה וכמה דרשות בכבודו של משה ערכו החכמים נגד דרשותיה של הכריסטולוגיה שהשפילו את כבודו. וכנראה באמת היו רוצים לקבוע את נבואתו של משה לעיקר מעיקרי היהדות, כי קבעו את שמו בברכת התורה, והיו נוהגים בימי התנאים (לכל הפחות בהרבה בתי־כנסיות חשובים) לברך על התורה: „ברוך ה׳ אשר נתן תורה לישראל על ידי משה רבנו" (ספרי שם ש״ה). — אכן, בכל היותם אנוסים להטעים את אישיותו של משה, הלא מוכרחים היו להזהר בזה מאד מאד, כי מה בצע בהשתדלותם, אם ינשאו את משה ממדרגת איש בן־תמותה למדרגת מלאך ויפליגו להכניסו למחיצתו של אלהים? ובאמת, בדורות מאוחרים מוצאים אנחנו, שהיו מיחסים למשה אותם הסימנים הקוס־מולוגיים עצמם, שיחסו להתורה, ובכן אותם הסימנים עצמם, שיחסו הנוצרים לישוע (תנחומא וארא ז׳; פילון על הפסוק הזה ובספר „עלית משה" א׳, י״ב—י״ד, י״ח וי״א, ט״ז). וגם על קברו של משה התחילו מספרים אגדות מעין אלו שהיו מספרים על קברו של ישוע.— זאת ראו כמה מטובי התנאים והשתדלו להמעיט מעט את ערך אישיותו של משה ההולכת וגדלה. ואם היו נזהרים מלפגוע הלילה בכבודו, הלא הטעימו בדרשותיהם, שמשה אינו אלא שליח ולא יותר, וגם בארו, שכל שליחותו אינה אלא בשביל ישראל ובזכותם. וביחוד רבי עקיבא ואחריו רבי מסדר המשנה היו מתנגדים להערצה נפרזה של משה (ביחס לדרשת התנחומא עיין במכילתא בא בפתיחתא; ולהענין עצמו— שם דף ב ע״א; בשלח מס׳ ב, פ״ד; מס׳ דבחדש פ״ד; ועיין גם ספ״ט; ספרא בחוקותי ספ״ב; ספרי שלה קי״א בצרוף המאמר ברכה שמ״ה). ולזה מתאים גם מה שלא קימו את שמו של משה בברכת התורה והוציאוהו מתוכה, וגם בברכת ההפטורה אינו מוזכר אלא

ביחד עם שאר הנביאים. — והעיקר הוא, שהמשנה הכריעה נגד הערצת אישיותו של משה, וברמזים צנועים, כדרכה, היא ממעטת את רמות גדלותו הענקית (ראש־השנה פ״ג: „וכי ידיו של משה״; סוף קידושין: „אברהם עשה את התורה״ במובן ספרי ברכה שמ״ה; סוטה פ״א: „לא על משה בלבד״). והיותר מכריע בזה הוא יחוסה של המשנה לשמוש הלשון: „משה רבנו״. השמוש הזה נמצא בכל הקובצים התנאיים (בתוספתא, כנראה, רק פעם אחת: ע״ז פ״ג (פ״ד), י״ט; ועיין סוף עדיות). אבל במשנה איננו נמצא אפילו פעם אחת. ובמקום אחד, אשר לפי הענין היה הכרח להטעים את גדלותו המיוחדת של משה, השכילה המשנה לשנות את המבטא „משה רבנו״ של הברייתא בענין זה ומשתמשת במבטא: „משה הצדיק״ (נדרים פ״ג: „גדולה מילה״)—מבטא שאינו שכיח כלל, שאין אני יודע לו הבר בכל הספרות התלמודית.—

ומתוך כך נבין מה שהמשנה קבעה את עיקר הגאולה בסגנון כללי, מבלי להטעים בשום פנים את אישיותו של מלך־המשיח. תמונת מלך המשיח באה להם בירושה מאת הנביאים. אבל דוקא באותם הימים, שאנהנו דנים בהם, אנוסים היו להיות נזהרים בזה מאד: הגשמה גסה נסתה להלל את טהרת מושג אלהים: המושגים נתבלבלו, ודעת גרויה בדרשות הורסות לא נתקררה עד שהכניסה בשר ממוסמס ודם קרוש למחיצתו של אלוה. בפני ערבוביא איומה כזו נחוצה היתה זהירות יתרה. ועל כן הבליעו את אישיותו של משיח והטעימו רק את הגאולה בלבד.

§ 29 חתימת המשנה—חתימת העקרים. עם חתימת המשנה נחתמות הנה גם תולדות העיקרים בישראל. ההתפתחות לא חדלה, אבל לא היתה אלא פנימית, מושגית, הגיונית. המשנה הוא הספר האחרון, שהכל מודים ביפוי־כחו להיות נחשב כנושא היהדות. אחרי המשנה לא בא שום ספר בטענת יפוי־כח בפני עצמו. התלמודים לא באו לעולם בטענה אחרת מזו, שהם פירוש המשנה, ובזה הם עצמם מודים ביפוי־כחה של המשנה; מלבד מה שכל הרכבתם ותכונתם של שני התלמודים מעידה עליהם, שמסדריהם לא היו מתכוונים לספר עיקרי, וכשהיו עוסקים באגדות, היו יודעים, שהאגדות האלו אינן תורות עיקריות של היהדות ואינן אלא כדי למשוך את לב העם לתורה. המשנה היתה המתה הבציר של היהדות באותם הימים. היא היתה תשובתה האחרונה של היהדות על תורתה המהרסת של הכתה החדשה.—

והנה שתי יצירות ספרותיות דתיות עומדות הנה זו מול זו, אשר שתיהן נחתמו כמעט בזמן אחד: האחת, המשנה, מחוקקת את העיקרים המהותיים של היהדות ומוציאה מתוכה את כל הדעות והנטיות, העשויות להעכיר את בהירותם וטהרתם, גם במקום שאותן הדעות והנטיות נמצאות בספרות הספורית והפיוטית הקדומה, ואפילו אם הן נמצאות בחלקיה הספוריים של התורה עצמה. והשנית, ספרי הברית החדשה, לא הניחה שום עיקר מעיקריה המהותיים של התורה, שלא הטילה בו ספק ולא העכירה את טהרתו: על עיקר האחדות מערערת תורת השניות או תורת האחדות המשולשת, על עיקר הנבואה מערערת הכריסטולוגיה האנטינומית, ועל העיקרים בחירה ושכר ועונש מערערת תורת־החסד.— את הספורים האגדיים והפיוטיים, שהניחה המשנה חוץ לגבולה, כדי להטעים בזה, שאין להם ערך של תורות עיקריות — דוקא אותם הספורים האגדיים בחרה זה היצירה הספרותית הדתית השניה, גבבה עליהם צעצועים ופרחים דמיוניים חדשים, העשויים להוליך את הדמיון שולל ולהחריב כל רעיון בהיר, שיש בו כדי לקרב לשכלו הלואה של האדם את האמת הרוחנית המופשטת.— אמנם קבלה הכתה החדשה את העיקרים ההיסטוריים של תחית־המתים, השארת־הנפש ומשיח. אבל מאחר שבטלה את העיקרים המהותיים, שהם בסיסם של העיקרים ההיסטוריים, היו גם העיקרים האלה פורחים באויר הדמיון, שהיה הולך והורס את גבולי הלאות האנושית ומשתקע בעולם של הויות מפליאות. ובעוד שבמשנה נקבעו העיקרים ההיסטוריים בסגנון צנוע, הבא לכסות יותר מלגלות, קרעו במהנה השנית בידים גסות את פרוכת־המסך אשר על קודש־הקדשים והעלו רקמת־בשר על מושגים רוחניים.— העיקר המהותי היחידי, שלא ערערה עליו הכתה החדשה, היה עיקר בריאת

העולם. אבל בדור סדור המשנה התגברו בקרבה אלה שחרפו וגדפו את יוצר־העולם, וכולם העכירו את המושג הנעלה הזה בתמונות מגשימות, ולא נתקררה דעתם עד שהביאו בשר־ודם לידי השתתפות במעשה בראשית: תורת הבריאה הנשגבה של הנביאים הורה בדרשותיהם לשפל המדרגה של ההגדות הקוסמוגוניות של הבבליים.

המשנה היא מבטאה האחרון של תורת היהדות בטהרתה.

§ 30 הוכוח הספרותי מחתימת המשנה ואילך.

התקופה של הוכוח הספרותי מתחלת אחרי חתימת המשנה, מפני שאז כבר חדלה האֲבּ־טוריטה החיה, המוסיפה על הקודם מדעת ובכוונה גלויה, להוסיף ולשנות, וכל ההתפתחות אין לה מכאן ואילך אלא ערך של וכוח ספרותי. אבל גם לפני תקופת המשנה, ולא עוד אלא גם לפני חתימת המקרא, כבר התחילו בקרב היהדות לחשוב מחשבות על דבר תורותיה העיקריות של היהדות. והמחשבות האלו שמורות לנו א) בספרים החיצוניים ובכלל בספרות היונית־העברית, ב) בספרות התלמודית.

§ 31 בספרות היונית־העברית:

1) אגרת אריסטיאס. הספר הזה, אשר אמנם כוונת מחברו לא היתה לשם היסטוריה, נכתב כולו על טהרת הקודש, ברוח האמונה הטהורה של ספרי־הברית האחרונים, מבלי שום נטיה זרה לימין או לשמאל. והספר הזה הוא הראשון, המטעים בפירוש את עיקריה התיאוריים של תורת היהדות. הוא מונה את התורות ההתחליות של תורת משה (קל״ב—קל״ו): א׳. אחדות־האלהים; ב׳. ממשלתו בעולם; ג׳. ידיעתו את כל; ד׳. התגלות גבורתו על ידי תורתו; ה׳. בריאה מאין.— בעיקרים האלה כלולים כל העיקרים המהותיים, בעוד שמן העיקרים ההיסטוריים לא מנה אף אחד.— בשאלת הבחירה ישנן נטיות שונות בספר אריסטיאס, אבל בסוף מובנו של הענין מודה הוא בבחירה, וכלולה היא אצלו בעיקר התורה, כנראה, בין אליה גם בעיקר הידיעה.— גם מטעים הוא הספר הזה — וכזה שני הוא לספר בן־סירא — שכל מצוות התורה יש להן טעמים מוסריים.

2) הסיביליות: הסיביליות, אמנם, גם אותן שעברו דרך ידי יהודים נאמנים לדתם, שהכניסו לתוכן כמה וכמה הוספות, כדי להראות את כבודו של שם באהליו של יפת, מלאות הנה עדין דברי דופי, שאין אוזן יהודי סובלתם, אבל בהוספות האלה ישנם לפעמים דברים טובים. החלק היותר עתיק שבהן, הספר השלישי (ג״א ת״ש לערך), מטעים את שני העיקרים הידועים לנו: אהבת־אלהים ואהבת־רע (תרכ״ט, תר״ל). והספר החמישי (ג״א תת״ל לערך) מונה את העיקרים: א׳. מציאות אל יחיד; ב׳. בריאה; ג׳. ממשלת אלהים בעולם; ד׳. התגלות האמת; ה׳. יצירת הנשמות וכלכולן (תע״ז—ת״ק). העיקר החמישי הוא עיקר היסטורי.— ואולם יותר חשוב הוא לנו, שהיהודי החסיד, שאמר לקנות את לב העולם היוני לתורת ישראל על ידי הרכיבו את רעיונותיו המוסריים מתוך תורת עמו על הגדות־הדופי של הסיביליות, הרגיש את עומק ההבדל שבין ההשקפה הנבואית להשקפה הפילוסופית (ספר ג׳ רי״ח—רמ״ז).

3) פילון (ידידיה האלכסנדרוני). בסוף ספרו „על בריאת העולם" הוא מונה את הדברים „המעולים והעיקריים", היוצאים מתוך תורת הבריאה, שהם בסיס התורה: א׳. מציאות אלהים; ב׳. אחדות אלהים; ג׳. חדוש העולם; ד׳. אחדות העולם; ה׳. השגחה.— הבחירה בשיטתו של פילון חלושה היא מאד.

§ 32 בספרות התלמודית.

1) בספרות התלמודית עסקו אך מעט בענין העיקרים. אבל גם במקום, שלפי דרך דרשתם באו חכמי התלמוד לידי כך, להבחין עיקרים פרטיים, היו מטעימים, שסוף סוף הכל חוזר אל מקום אחד: כל המודה באלהים וכופר בעבודה זרה הרי הוא מודה בכל העיקרים, וכל הכופר באחד העיקרים, וביחוד המודה באיזו מדה בעבודה זרה, סופו להיות כופר בעיקר (מכילתא בא פ״ה; בחדש על „ושמרתם"; ספרא בחוקותי פרק ג׳, פרשה ד׳; ספרי ראה נ״ד; בבלי קידושין מ׳ ע״א; שבועות כט ע״א; חולין ה׳ ע״א). וגם המאמר הידוע של רבי שמלאי, שדוד העמיד את התרי״ג מצוות על י״א ובא ישעיה והעמידן על ו׳ ובא מיכה והעמידן על ג׳ עד שבא חבקוק והעמידן על

אחת, גם הוא מעמיד הכל על העיקר האחד הגדול (בבלי מכות כ"ג—כ"ד). רבי שמלאי, שהיה רגיל להתוכח את הנוצרים, בא להוכיח, שנביאי היהדות כבר העמידו את כל התורה על שני העיקרים הגדולים, שהיו רגילים להטעים: אהבת ה' ואהבת רע. באהבת־רע עוסקים ביחוד דוד וישעיה בפסוקים המובאים שם, מיכה מטעים את שניהם במדה אחת, אבל רבי שמלאי משתדל להוכיח לעומת הנוצרים, שגם בקרב ישראל העמידו בסוף הדבר את הכל על האמונה, אבל, כמובן, לא על האמונה בבשר־ודם, יהיה מי שיהיה, וגם לא באיזה נמצא רוחני נברא או מדובק באלוה באיזה ציור כהה ועכור, אלא רק על האמונה באלהים, שהוא לבדו הוא.—

2) וגם הגאונים, אם כי בכלל לא היו נוטים להתפלספות, הלא היה היתה בלבם ההכרה, שכל התורה מיוסדת היא על עיקרים תיאוריים. וכך אנו רואים, שבעל „הלכות־גדולות" (ד"א ת"ק לערך) בהקדמתו, כשבא לפרוט (בפעם הראשונה) את שס"ה מצוות לא־תעשה ורמ"ח מצוות־עשה, מקדים הוא את דברי החכמים על דבר ערכה של התורה בבחינת כלי־אומנותו של הקב"ה בבריאת העולם ואת מאמרו של רבי שמלאי ומטעים ביחוד „אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמעום". ואת מנין מצוות עשה הוא מתחיל במצוות: קריאת־שמע ותפלין ומזוזה, ציצית ומילה.—וגם רבנו חננאל (ד"א, תש"ן—תת"י לערך) עוסק ביסודי האמונה ועיקריה. בפירושו לשמות י"ד, ל"א הוא מונה ד' עיקרים: א'. אמונה בהקב"ה; ב'. אמונה בנביאים, שנתחייבנו לשמוע דבריהם; ג'. אמונה בעולם־הבא ובשכר־ועונש; ד'. אמונה בביאת הגואל (עיין מאמרו של רפפורט בכורי העתים תקצ"ב). בעיקר הדבר ד' העיקרים שמנה רבנו חננאל כוללים הם את כל העיקרים המהותיים המקוריים שמנינו. העיקר הב' כולל את עיקר הנבואה והבחירה, העיקרים ג'. וד' הם ביחד עיקר שכר־ועונש בסגנונו ההיסטורי.— ר"ח בודאי לא נתכון כאן למנין הגיוני מדויק, הכולל את כל העיקרים, אבל הרגש־הדתי החד שלו הוליך אותו בטח, והוא מנה את ארבעת העיקרים המקוריים ולא שם את לבו להטעים את עיקר הבריאה ביחוד, ואף על פי שבלי ספק היה מרגיש אותו בעיקר הראשון.—

§ 33 רבנו סעדיה גאון.

היכוח הספרותי במיבני האמתי מתחיל בספרות הפילוסופיה הדתית של ימי הבינים. הראשון בזה הוא רבנו סעדיה גאון (נולד ד"א תרנ"ב מת ד"א תש"ב). ספרו „האמונות והדעות" מסודר הוא במנין פרקיו ובתוכן עניניהם על פי מנינם ועניניהם של עיקרי־הדת (הפרק האחרון, העשירי, לא עלה במחשבה תחלה והוספה מאוחרת היא). — מנין העיקרים וסגנונם לפי שיטת רבנו סעדיה הם: א'. בריאת־העולם על ידי אלוה; ב'. אחדות הבורא; ג'. הנבואה (תורה מן השמים); ד'. בחירה חפשית; ה'. שכר ועונש; ומזה מסתעפים: ו'. שכר ועונש בעולם־הבא (לפי דעת סעדיה, מקבלים שכר ועונש הגוף והנפש יחד); ז'. תחית־המתים; ח'. ביאת־משיח; ט'. סוף חשבונו של שכר ועונש אי־אפשר הוא בעולם הזה. סעדיה כולל מציאות אלוה ובריאת־העולם בעיקר אחד. זו היא השקפת הספר „תורת־כהנים", וסעדיה מוסיף, שהוא מטעים אחדות זו על ידי העמקת היחס הפילוסופי שבין שני העיקרים האלה. סעדיה משתמש בהמופת הקוסמולוגי על מציאות אלוה. ומטעם זה יוצא לו עיקר האחדות נפרד בפני עצמו. וזהו החילוק שבין השקפתה המקורית של היהדות ובין ההשקפה הפילוסופית שקבל סעדיה. סעדיה היה הראשון בקרב היהדות, מי שנסה לבוא מתוך ההשקפה הקוסמולוגית אל המוסרית. ועל כן רואה הוא בהסתכלות ראשונה את הבריאה, וממנה דן הוא על מציאות בורא ואחר כך על אחדותו, ואחר כך על שיש לו צווי ואזהרה; בעוד שהשקפתה המקורית של היהדות היא באמת ההפך מזה: בהסתכלות ראשונה ומקורית היא רואה את האלוה המצוה והמשגיח, המתגלה בסדר־העולם המוסרי, בעוד שהתפתחות אותה ההשקפה המוסרית להשגת־עולם שלמה על ידי השתלמותה בקבלת עיקר בריאת־העולם כבר מאורע היסטורי הוא. ובזה תלויה גם שאלת החדוש ישמאין, שמאריך בה סעדיה מאד. בתקופה העתיקה לא ירדו לתוך עומק המושג, מפני שבאו מתוך ההשקפה המוסרית, אבל התקפלותו ההגיונית של המופת הקוסמולוגי עוברת בהכרח

דרך שאלת החדוש יש מאין. — ואמנם אף על פי שמוצא־שיטתו של סעדיה היא תורת־הבריאה, בכל זאת ראה היטב, שתורת־האידיאות שבאה כרוכה בעיקר הבריאה, ומורת־זר היא בקרב היהדות, והוא מתאמץ לבטלה על ידי טענות פילוסופיות וספרותיות. ועד כמה חדר סעדיה בחוש היסטורי נאמן אל תוך יחס־הדברים בזה, רואים אנו בדבריו על האחרות: הוא מונה את הנוצרים בין הכתות המאמינים בתורת־האי־דיאות. ולא אך את שלש הכתות, שהכניסו את ישוע לפנים מן המחיצה הקוסמולוגית, אלא גם את הכתה הרביעית, שאינה רואה בו אלא נביא לבלבד וגם את סגולת־הבן שלו מפרשה באופן הנהוג במחנה ישראל בשמוש הלשון: „בני בכורי ישראל", מונה סעדיה בתוך „בעלי הרוחניים". ומזה, שהוא מיחד להם מקום בשער „בטול תורה", רואים אנחנו שהכיר את ערכה של תורת האידיאות במובנה המיוחד בשאלת התבטלות החוקות. וגם זאת, שבעלי הרוחניים יש להם סיוע מן הכתוב „ויברא אלהים את האדם בצלמו", ראה סעדיה, והוא משתדל לפרש את הכתוב באופן שאין ממנו שום ראיה לתורת־האידיאות. — בתורה מן השמים סעדיה אינו מונה אלא עיקר אחד ואינו מטעים ביחוד את עיקר תורה־שבעל־פה, מפני שזו היא דעתו (גם בפירושו על המקרא ובכתביו נגד הקראים), שהתורה נתנה בפירושה מסיני. — ואת היקפו של העיקר הזה מצמצם סעדיה במדה ידועה על ידי חילוקו בין המצוות השכליות (המוסריות) ובין המצוות השמעיות (הדתיות). ולא עוד אלא שסעדיה מטעים את השכל בבחינת המקור הראשון למצוות השכליות. ובזה מתחלת התנועה החוזרת לאחדות מצות התורה. סעדיה העיר מחדש על תכנה המוסרי של תורת היהדות, ואף על פי שהוא מכניס בה שניות מחדש, הלא כבר מרגיש הוא, שגם המצוות השמעיות אפשר להעמיד על המוסריות. — סעדיה עוסק גם בשאלת הסתירה שבין בחירתו של האדם ליכלתו של אלוה וידיעתו. והוא מישב לא רק את הסתירה שבין הבחירה והיכולת, אלא גם אותה שבינה ובין הידיעה מתוך תורת־הבריאה, וכן את כל השאלות והספקות הוא מתיר מתוך טענות הלקוחות מתוך תורת החדוש

יש מאין, — חזון הידוע לנו מתוך התקופה העתיקה. אלא שבעוד שהעתיקים משביחים את השאלות והספקות, סעדיה באמונתו הגדולה בשכלו של האדם ובתפקידו להתיר את כל החידות, עשוי היה לבלי חת בפני כל השאלות שבעולם, וכמעט כלאחר יד מוצא הוא מתוך תורת החדוש יש מאין תשובות מספיקות לפי דעתו על כל הספקות והחידות. ולא עוד אלא שגם את העיקרים ההיסטוריים בציוריהם היותר גסים ומגושמים, שגבבה עליהם הרוח הפיוטית של עמים אחרים, מאמת סעדיה מתוך תורת החדוש. כמה גדול הוא המרחק מסגנונם הצנוע של העיקרים תחית־המתים ועולם הבא במשנה לאותו של סעדיה, הפילוסוף הראשון שבישראל!

§ 31 רבנו בחיי הספרדי.

ספרו של רבנו בחיי „חובת הלבבות" (כתוב ד"א, תתס"ו — ד"א תתקג) מתחלק לעשרה שערים, אשר ארבעת הראשונים מהם (אשר באיזו מן ההוצאות הם „חלק ראשון" בפני עצמו) עוסקים בביאור עיקרי הדת. והוא מסגנן את העיקרים במדתו של סעדיה: א'. בריאת־העולם על ידי אלוה; ב'. אחדות הבורא; ג'. חיוב עבודת־הבורא; ד'. הנבואה והתורה; ה'. תורה־שבעל־פה; ו'. שכר ועונש; ז'. גמול עולם־הבא; ח'. הבחירה. וגם בענין חילוק המצוות לשכליות ושמעיות כרוך הוא בחיי אחרי סעדיה, אלא שבחבורו אנו מוצאים כבר נטיה לבקורת. אמונתו של בחיי בכח השכל ובתפקידו אינה גדולה כל כך כאותה של סעדיה. אמנם, גם בחיי מיחס את המצוות המוסריות להשכל, אבל לדעתו צריך השכל להתגלות הנבואית בבחינת חנוך והרגל והתעוררות להתפתחות השכל. בחיי, איפוא, נוטה בזה מדעתו של סעדיה, שהשכל קודם בזמן להתגלות הנבואית. אכן מצד השני ממעט בחיי את דמותה וערכה של ההתגלות הנבואית (או — בלשוננו — התורית): ההערה התורית קודמת היא, אמנם, בזמן, אבל גדולה היא ההערה השכלית במעלה ובערך. הערת התורה היא אמצעי, כדי להוליך אנשים בעלי שכל חלש להערת השכל, שהיא המטרה. — ודעתו זו של בחיי היא הוליא חדשה בהתפתחות החדשה, שהתחיל סעדיה בשאלת אחדות המצוות. מדעתו של

בחיי כבר סלולה היא הדרך להאחדות הקדומה, האחדות המוסרית: בחיי מטעים את הכבד המחייב של השכל על ידי עיקר דתי: מפני שאלהים ברא את האדם יש מאין, על כן מחויב האדם למלא אחרי מצוותיו. הדברים האלה ניזונים מתוך ההרגשה, שאי־אפשר להקביל את השכל בבחינת רשות מיוחדה מול ההתגלות האלהית. ואף גם זאת: בחיי מטעים את ערכן המוסרי של המצוות השמעיות במדה מרובה מסעדיה. — בחיי מטעים את שליחות אדם בבחינת נביא במדה מרובה מסעדיה, אבל גם הוא, כסעדיה, אינו מטעים את אישיותו של משה. וגם עיקר תורה שבעל־פה הוא מטעים יותר מסעדיה; וביחוד חשוב לנו, שהוא מכריז את המשנה לסוף הקבלה. — ובהסכם להחלשת האמונה בכחו של השכל ותפקידו לבאר הכל הם דברי בחיי בשאלת „ההכרח והצדק", כלומר, בשאלת היכולת, הבחירה והידיעה. המבטא „ההכרח והצדק" של בחיי יש לו ערך, כי בחיי מרגיש הוא גם במובנה הטבעי של שאלת הבחירה (ואולם בכל היקף מובנה אין אנחנו מוצאים את שאלת־הבחירה הטבעית בספרות הפילוסופית של ישראל אלא בספר „תגמולי־הנפש" של ר' הלל די לומברדיה). ועל כן מטעים בחיי את הסתירה שבין ההכרח והצדק, כלומר, שכל ענין שכר ועונש בטל הוא, מפני שהאדם מוכרח הוא במעשיו. ובין התשובות מביא הוא גם את דברי האומרים, שאין בכח השכל להשיג זאת. ובזה התרחק מהתפלספותו המפליגה של סעדיה והתקרב אל השקפתם הצנועה של הנביאים. — וצניעותו זו מתגלה לנו גם בדבריו על עולם־הבא. הוא מרחיק מן העיקר הזה את כל הציורים הגשמיים, כי „צורת הנפש בלעדי הגוף אינה ידועה אצלנו". ולזה מתאים גם כן מה שבחיי אינו מטעים כלל את עיקר תחית המתים, ולדעתו הוא כלול, כנראה, בעיקר שכר ועונש בעולם הבא.

§ 35 **רבי יהודה הלוי.** רבי יהודה הלוי (נולד ד"א תתמ"ה לערך) בספרו „הכוזרי" בא בעיקר הדבר לבסס את היהדות מתוך ההשקפה ההיסטורית של המסורת; מתוך ההנהגה שהמפורסמות פרסומן מעיד עליהן ואינן צריכות ראיה, בא הוא לבסס את תורת היהדות מתוך ספרי כתבי־הקודש. ואולם הוא בחר לו את סגנון הויכוח: ומאחר שבתחלת הויכוח הזה משתתפים הפילוסופים ובאי־כחן של הדתות הנוצרית והמושלמנית, וגם אחר כך, כשנשארו רק החבר היהודי ומלך הכוזרים, זה האחרון מצדד לפעמים בזכותן של אותן הדתות והפילוסופיה, ממילא מוכרח היה רבי יהודה הלוי להעמיד בטענותיו נגד האחרים את גרעינו של הויכוח על העיקרים. ובאמת כשהוא מסגנן את ה„אני מאמין" היהודי לעומת „אני מאמין" של הנוצרי והמושלמני, הוא מטעים את חמשת העיקרים המהותיים שמנינו. ובהמשך דבריו הוא בא לדבר גם על העיקרים ההיסטוריים. וביחוד חשוב לנו הדבר, שהוא מטעים את הקריאות והאמירות שבכל יום, שהן בבחינת „אני מאמין" של האומה הישראלית. — רבי יהודה הלוי רחוק הוא מאד מבינת הבקורת: אדרבה. השקפתו דוגמטית היא ביותר והיא עולה בזה על השקפותיהם של סעדיה ובחיי לפניו ועל זו של הרמב"ם לאחריו. אבל מפני שהשקיע את עיונו בהסתכלות היסטורית, עלתה לו השגה, אשר בכל דוגמטיותה, קרובה היא מאד אל השגתנו, שהגענו אליה על ידי בקורת. דבר זה בולט ביחוד בהשקפתו של רבי יהודה הלוי בענין עיקר הבריאה. הוא מתנגד אל הנוצרי והמושלמני, המתחילים את העיקרים בעיקר הבריאה, והוא מתחיל לעומתם בעיקר מציאות ה' שאיננו מושג מתוך הבריאה, אלא מתוך ההנהגה ההיסטורית המוסרית. לפי דעתו של רבי יהודה הלוי נתנו לישראל במעמד הר סיני רק ארבעת העיקרים המקוריים שמנינו: „אמר החבר: על הדרך הזה השיבותיך כאשר שאלתני, וכן פתח משה לדבר עם פרעה כשאמר לו: אלקי העברים שלחני אליך — ולא אמר: אלהי השמים והארץ שלחני אליך ולא בוראי ובוראך. וכן פתח (אלהים) דבריו אל המון ישראל: אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ולא אמר אני בורא העולם ובוראכם. וכן פתחתי לך (מלך כוזר) כאשר שאלתני על אמונתי, השיבותיך במה שאני חייב בו וחייבין בו כל קהל ישראל. אשר התברר אצלם המעמד ההוא בראות עיניהם ואחר כן הקבלה הנמשכת, שהיא כמראה — העין" (מ"א, סי' כ"ה).

והולך ומבאר, כי משה, אחרי מעמד הר סיני, „הגיד להם הנעלם והודיע, איך היה חדוש העולם" וכל הספורים שבתורה (שם סי' מ"ג). ואין צורך להוכחה מיוחדה, שמאחר שהדבר נתן לזמן, אין הילוק בין זמן קצר מאד לזמן ארוך מאד. — ואולם, אף על פי שבהתנגדותו להנוצרי והמושלמני מטעים רי"ה, שעיקר הבריאה אינו העיקר הראשון, הלא גם הוא מטעים את חשיבותו של עיקר הבריאה גם לשאר העיקרים וביחוד לעיקר התורה. והוא מתעמק מאד בתורת־האידיאות, שהוא קורא אותן, כסעדיה, „רוחניים" ומביאה בקשר את הבריאה בצלם, אשר ממנה ומתבנית המשכן היא למד אותה, כפילון. אמנם, רבי יהודה הלוי יודע הוא, שהוא מתרחק בזה מתורת היהדות הטהורה, אבל למרות הכרתו זו שגה רבי יהודה הלוי בתורת־האידיאות וגם באסטרולוגיה, אם כי העמיד את הסבה הראשונה על אלהים לבדו: תורת־הבריאה לא פסקה מלהשפיע על כל הדעות בישראל מיום שנגלתה עד להדורות היותר אחרונים. וגם רבי יהודה הלוי, שראה בהסתכלותו העמוקה, שהשקפת היהדות במקורה היתה בלי תורת הבריאה, שגה בתורה זו, שנתנה לדמיונו הפורה ענין גדול לענות בו. ואולי דוקא מטעם זה, כלומר, מפני שראה את יחס הדברים והכיר שתורת־הבריאה באה אחרי שאר תורותיה העיקריות של היהדות, היתה לה, להתורה הזאת, קסם מיוחד לרוחו הפיוטית של רבי יהודה הלוי. צריך לזכור, שרי"ה היה פילוסוף ופיטן כאפלטון, כדי להבין את הכח המושך הגדול, שהיה להפילוסופיה הפיוטית של אפלטון על רבי יהודה הלוי. וכמעט שנמשך רי"ה אחרי ההומר הקדמון של אפלטון!

ולהשקפתו הפיוטית־המסטורית של רי"ה מתאים, שהוא מטעים את מעשה־המצוה במדה מרובה, והוא מחדש את העיקרים המעשיים בישראל ומונה שבת ומילה לעיקרים בבחינת „הוראה מעשית". אכן, בכל נטיתו של רי"ה, לקשר את „הענין האלקי" בגוף המעשה הגשמי, הלא מטעים הוא גם את התנגדותו להדעה הנוצרית והמושלמנית, שהמעשה או המלה (כלמה) כשהם לעצמם יש להם איזה ערך דתי. — ומתוך זה נבין את דעתו גם בענין החלוק שבין המצוות. בכלל כרוך הוא רי"ה בזה אחרי סעדיה, אבל יוצא הוא עליו בזה, שלפי דעתו המצוות השמעיות הן התכלית, המעשה, אשר עליו יחול הענין האלהי, בעוד שהשכליות, אף על פי שהן קודמות בזמן, אינן אלא הנוך להמצוות השמעיות, מלבד שגם במצוות השכליות אין השכל מספיק (כדעת סעדיה), מפני שהשעורים אי אפשר לקבוע לא בהקשה ולא בסברא. גם רי"ה, איפוא, מחזיר הוא במקצת את אחדות המצוות ליושנה, אבל במובן מהופך ממה שעשה זאת בחיי. הוא עושה את המצוות השכליות מטרה ואת השמעיות הנוך, ורי"ה להפך. — בשאלת הגזרה והבחירה כרוך הוא רי"ה בכלל אחרי ה„מדברים", אשר מהם למד גם סעדיה, „שאין ידיעת הדבר סבה להיותו", אלא שהוסיף על זה גם את דעתם של הסטואיים על דבר הסבות האמצעיות. הרי שגם רבי יהודה הלוי בא מתוך תורת־הבריאה בהתעמקותה הפי־לוסופית לידי התגברות על כל הספקות, ועולה על סעדיה במה שלא רק מרחיב הוא את ביאורו מתוך עיקר הבריאה על כל העיקרים המהותיים, אלא אף את שיטתו המיוחדת על דבר מדרגת הנמצאים, בחירת־ישראל והתדבקות הענין האלהי בהם, הוא מבאר מתוך תורת הסבות האמצעיות. — ושאיפתו של רבי יהודה הלוי להבליט את כחו ההיסטורי הגדול של הענין האלהי ולהמשיכו דרך כל הדורות, גדולה היא כל כך, שהוא מפליג בעיקר תורה־שבעל־פה מכל הפילו־סופים שלפניו, והוא נמשך אחרי הדעה המאוחרה, שגם התקנות כמקרא־מגילה והנוכה נתנו למשה מסיני, והוא מפליג לשער, שפירוש החכמים על „ממחרת השבת" היה „בנבואה מאת הבורא". וביחוד חשובים לנו דבריו על המשנה, שהוא הכיר את ערכה בבחינת ספר־הברית האחרון של היהדות והוא מעריצה ומקדישה ואמר עליה, „כי בשר ודם יקצר מהבר כמותה אלא בעזר אלהי". רבי יהודה הלוי מיחס, איפוא, להמשנה תכנית אלהית, ומביא על זה אותו המופת, שהיו רגילים להביא המושלמנים על תכניתו האלהית של אלקורן, ספר־הברית שלהם. ובכונה יתרה ובהירה הוא מטעים, שהמשנה הוא הספר האחרון, שיש לו יפוי־כח גדול כזה, ולא התלמוד, שהוא משתמט מלהגין על כל הנמצא בו. — בכלל כל כמה

שגם רי"ה שקוע הוא בהשקפתו הדוגמטית, הלא החוש ההיסטורי הדק שלו מרגיש הוא ביחס הענינים באופן נפלא: לא נעלם ממנו, שבספר העיקרי הרביעי אין זכר לעיקר עולם־הבא. ואם הוא משתדל לבאר זאת על פי השקפתו הדוג־מטית, הלא יקר לנו הענין, שהוא ראה את יחס הדברים והעיר על זה.

§ 36 **רבי אברהם בן דוד הלוי.**

רבי אברהם בן דוד הלוי (נולד ד"א תת"ע בטולי־דו) בספרו „האמונה הרמה" הוא הראשון, מי שבא למנות בפירוש את עיקרי תורת היהדות. ספרו נכתב לתשובת שאלת הידיעה והבחירה, אבל הראב"ד היטיב לראות, שבשאלה זו תלויים המה כל מחקרי הדת, ושאי־אפשר להשיב עליה תשובה מספקת מבלי לבאר מקודם את עיקרי הדת, מהותם ותכנם. הראב"ד מונה ששה עיקרים: א'. אלהים מחויב המציאות; ב'. אחדות אלהים; ג'. הרחקת התוארים החיוביים מאלהים; ד'. מציאות־המלאכים; ה'. תורה מן השמים בכתב ובעל־פה, משה ארוך הנביאים, נצחיות־התורה; ו'. השגחה באמצעות המלאכים על פי סדר שכר ועונש, המיוסד על בחירה חפשית.

מה שאמרנו על רבי יהודה הלוי ביחס אל ההיסטוריה, נתן להאמר על הראב"ד ביחס אל כתבי־הקודש. כל הפילוסופים הדתיים שלנו היו בקיאים מאד במקרא והשתמשו בו במדה מלאה ועשירה, אבל הראב"ד עולה בזה על כלם. אפשר לומר, שהראב"ד הוא מבקר בּבלי שלא מדעת. הוא חדר בעין־בקורת חדה אל תוך השנוי המהותי שבמקרא מחלק לחלק, והיה נזקק לשאלות ספרותיות במדה, המיוחדת לו מכל חבריו הפילוסופים. ואולם, מפני שבכל זאת לא עזב, כמובן, את חוג ההשקפה הדוגמטית, על כן בא לפעמים לידי מסקנא, המתרחקת מן המסקנא שהעלתה הבקורת ריחוק גדול מאותו שנתרחקו מסקנותיהם של שאר חבריו הפילוסופיים באותו הענין. ואולם, לפעמים נזדמנה לו גם מסקנא מדעית נכונה על פי רוח־הבקורת: מסקנא כזו הוא ענין „האמונה האחרונה". הראב"ד מכנה את העיקר „תורה מן השמים" „אמונה אחרונה" ומכון בזה להסגנון ההיסטורי של עיקר הנבואה. ומן המין הזה היא גם המסקנא של הראב"ד, שבמעמד הר סיני לא נקרא באזניהם אלא ספר־הברית הקטן הנזכר שם.— ולעומת המסקנות הנכונות האלו ישנן שתי מסקנות אחרות בשיטת הראב"ד, אשר אמנם גם הן יצאו לו מתוך בקורת חדה, אבל האחת אינה מסכמת להשקפה המדעית, והשנית מתרחקת ממנה במדה שלא שערוהו חבריו הפי־לוסופים. הראשונה נוגעת לשאלת נצחיות התורה: מתוך בקורת היסטורית־ספרותית בא הראב"ד לידי המסקנא, שספר־התורה שלנו לא השתמט מעולם מן ההשגחה הצבורית, באופן שאי־אפשר היה להחליף בו איזה דבר. מסקנא זו אינה עומדת בפני הבקורת, ואולם אנחנו למדים מזה דבר חשוב אחד: באמת לא העז שום אדם מעולם להחליף את התורה בעיקרי ענינה: מסדר ספר ברית משנה־התורה הכניס לתוך ספרו את ספר־הברית הראשון, וכשבא עזרא וסדר את ספר הברית שלו, הכניס לתוך „התורה" גם את ספר דברים, אף על פי שהסדר החדש נוטה ממנו בכמה פרטים. — והמסקנא השנית, שיצאה לו להראב"ד מבקורת הכתובים, היא — שקבע את מציאות־המלאכים לעיקר אמונה. ותורת־המלאכים כל כך מסובכת וכרוכה היא בכל פרטי שיטתו של הראב"ד, שאי־אפשר להלין את האבן הזאת מבלי שיזדעזע כל הבנין ויתמוטט בשתותיו. ואם מעינים אנחנו היטב בשיטת הראב"ד, מתגלה לנו מיד, שכל ההרהורים, שהיו להם למתנגדי המלאכים בתקופה העתיקה, חלים המה גם על שיטת הראב"ד. כל תורת האחדות בשיטת הראב"ד מכרכרת על חודה של מחט. אלהים הוא יחיד ומיוחד במה שהוא לבדו הוא מחויב המציאות. אבל לפי דעתו של הראב"ד גם המלאכים הם מחויבי המציאות, שלא קדם למציאותם העדר, אלא שחיוב־המציאות הזה אינו אלא מצד אחד, מזולתם, כלומר, מהאלהים, בעוד שמעצמם הם אפשרי המציאות. המושג הזה קשה היא מאד. הראב"ד מיחס להמלאכים תפקידים חשובים לא רק בהנהגת העולם וביחוד בהשפעת הנבואה, אלא גם בבריאת העולם, והוא דומה בזה למאמיני המלאכים בתקופה העתיקה. אמנם, הראב"ד מטעים בכמה מקומות, שכל זה לא יפריע את האחדות הגמורה, ושהכל שב אל

אלהים בהשתלשלות, ושהוא אינו מתפלל אלא להי הראשון לבדו: אבל כמה רחוקה היא תורה זו מרעיון האחדות בטהרתו! בתורת הבריאה, שהראב״ד לא מנה אותה כלל לעיקר בפני עצמו, אך כלל אותה בעיקר המלאכים, „בסדור המשך הנמצאות ממנו״, הלך הראב״ד בעקבות אריסטו׳ במדה מרובה מהרמב״ם. — בענין החילוק שבין מצוות שכליות לשמעיות כרוך הוא הראב״ד אחרי סעדיה, אבל המצוות השמעיות קלות־ערך הן בעיניו: כל התורה היא פילוסופיה מעשית, והעיקר הן המצוות השכליות. ובזה הוא מתקרב אל אחדות המצוות יותר מהפילוסופים שלפניו, אלא שעדיין לא הגיע אל ההכרה, שגם המצוות השמעיות יש להן ערך מוסרי, והוא משתמש בהלומותיו האסטרולוגיים, כדי לבאר מקצתן. — בעיקר תורה מן השמים הוא מטעים את ערכו של הנביא, שהוא לפי שיטתו חלק נכבד ב„סדור המציאות״, ולפעמים הוא מבליט את אישיותו של משה. — בביאור תורה שבעל־פה אינו מאריך ומסתפק ברמזים. — עולם הבא נכנס בכלל עיקר שכר־ועונש, והראב״ד מרמז, שנפש האדם, שהיא „קצור המציאות״ (עולם קטן), נכנסת, אם צדיק הוא האדם, בסדור המציאות, שהיא סולם סימטרי (מהומר והומר־צורה וצורה נפרדת), בבחינת שכל נפרד, מלאך; וכבר קדמו לו בזה ידידיה ורבי יהודה הלוי. — בעיקר הגאולה אינו דורש הרבה ובעיקר תחית המתים אינו דורש כלל. — ובעיקר הבחירה, שמחקרה היה עיקר הכוונה בספרו, מעלה הראב״ד את הפתרון מתוך תורתו על דבר „סדור המציאות״ ומשתמש בתורת הסבות האמצעיות. ואולם בסוף הדבר הוזר גם הוא לענותנותו וטוען: איני יודע! —

§ 37 רבנו משה בן מימון.

הנה ראינו, שבאמת כבר עסקו כל ראשי הפילוסופים בשאלת העיקרים, ואולם מימוני (ד׳ אלפים תתצ״ה—תתקס״ה) היה הראשון, מי שמנה את העיקרים בפירוש ובפרטות, כלומר, לא כלל את העיקרים ההיסטוריים בהמהותיים, כמו שעשו במקצת הפילוסופים שלפניו. במקום הראשי להענין הזה, במבוא לפרק חלק, הוא מונה שלשה עשר עיקרים:

א׳. מציאות הבורא; ב׳. אחדותו; ג׳. שלילת הגשמיות והתוארים; ד׳. קדמותו; ה׳. יחודו בעבודה; ו׳. הנבואה; ז׳. משה הוא ארון הנביאים של כל הדורות; ח׳. תורה מן השמים; ט׳. נצחיות התורה; י׳. ידיעת אלהים בכל; י״א. שכר ועונש (עולם הבא); י״ב. משיח; י״ג. תחית המתים. —

הרמב״ם קבע לו את הי״ג עיקרים מיד בתחלת פעולתו הספרותית, והם היו לו ליסוד מוסד, שבנה עליו את כל שאר ספריו. בספר ה„יד״ הוא מבאר את העיקרים בהלכות יסודי התורה, הלכות עכו״ם והלכות תשובה בסדר שקבע להם בפרק חלק. וגם ספרו הגדול והעיקרי בפילוסופיה דתית, „מורה נבוכים״, הבא לבאר מעשה בראשית ומעשה מרכבה, מיוסד הוא על הי״ג עיקרים, והרמב״ם מתכוון להיות הולך ומבאר את הענינים באותו סדר עצמו, שקבע להי״ג עיקרים. אכן, את העיקרים משיח ותחית המתים אינו מבאר בספרו מו״נ, ולא עוד, אלא שלתחית־המתים אין רק זכר קל בספרו זה (ח״ג, כ״ג), וגם עיקר משיח אינו נזכר אלא דרך אגב — מפני שבספרו זה לא רצה הרמב״ם לבאר, אלא אותם העיקרים, שאפשר לאמתם על פי מופת פילוסופי. — בעיקר הבריאה הרמב״ם בפרק חלק אינו מטעים את תורת החדוש יש מאין, והוא בעצמו מבאר זאת במורה נבוכים, שטעם הדבר הוא, מפני שאי אפשר לאמת תורה זו על פי מופת פילוסופי. עיקר עולם הבא כלול בעיקר י״א ועוד יותר בעיקר י״ג, ששם מבואר, שעיקר שכר ועונש הרוחני הוא בעולם הבא, בעוד שתחית המתים אינה אלא ענין זמני, חולף ועובר. עיקר הבחירה כלול הוא בפרק חלק בעיקרים תורה ושכר־ועונש, אבל מבואר הוא באריכות ב„מורה נבוכים״. ויש קושי בדבר, שהרמב״ם אינו מזכיר את העיקר הזה בפירוש בפרק חלק. —

והנה מימוני הוא הפילוסוף היותר דוגמטי של ימי הבינים. כי אף על פי שאיזו מדעותיו אינן בהסכם אל האמונה הפשוטה, כגון דעתו על דבר השארת הנפש ידעתי ע״י ההשגחה, התלויה בהראשונה, — הלא הוקא הוא הטעים במדה מרובה מכל חבריו הפילוסופים את הכח המחייב של התורה הדוגמטית גם במקום שאי־אפשר לאמתה על פי השכל. ובאמת מימוני מטעים את השקפתו הדוגמטית

בענין התורה בבחינת ספר במדה מוחלטת ומדויקה ומסוימה מכל צד, שאין דומה לו בזה בכל הספרות הפילוסופית. — ואולם בכל זאת מבטו החד של מימוני לתוך היחס ההגיוני של העיקרים בינם לבין עצמם הביא אותו לידי הסתכלות חודרת לתוך תוכו של הענין, באופן שראה באספקלריא הגיונית מה שאנהנו רואים באספקלריא של בקורת היסטורית. וכרבי יהודה הלוי מתוך הסתכלותו העמוקה בהיסטוריה והראב"ד מתוך הסתכלותו העמוקה בכתובים, כך ראה הרמב"ם מתוך הסתכלותו העמוקה ביחס הפילוסופי־ההגיוני של העיקרים דברים, המשתמטים מן ההשקפה הדוגמטית. והיחס שבין העיקרים לפי שיטתו של הרמב"ם תלוי הוא ביסוד־היסודות של שיטתו בכלל. והיסוד הכולל והמקיף הזה הוא: שהחומר הראשון כבר מורכב הוא מחומר וצורה, נגד דעתו של אריסטו', המפריד בין הדבקים ובא מתוך ההבחנה ההגיונית, המבדילה גם בהחומר הראשון בין חומר וצורה, להדעה, שיש שם חומר קדמון ערום מכל צורה וצורה קדמונה נפרדה מכל חומר. היסוד הזה יצא לו להרמב"ם מתוך הוכוחו את אריסטו' בשאלת הדוש־העולם.

מוצא הוכוח היא שאלת האיכיות: הרמב"ם מוכיח, שאריסטו' הזר מן היסוד ההימי־דינמי, אשר לפיהו הרכבת החומר הרכבה מזגית היא, והגיע להשקפתם של האטומיסטים, שהרכבת החומר היא הרכבה שכנית, ויסוד ההויה, שממנו מסובבת היא האיכות, הוא היסוד המיכני, אשר אריסטו' הולך עליו בתחלת השקפתו. כי אם אמנם אריסטו' אינו אומר בשום מקום, שהאיכות מתהוה בדרך מיכנית, כלומר, שהיא תולדות התנועה בלבד, וגם אינו מניח בשום מקום, שיש שם בפועל חומר משולל כל איכיות, אשר מזה אפשר לדון, שהתנועה בלבדה היא סבת האיכיות, — אף על פי כן רואה מימוני זכות לעצמו, לסגנן את יסוד שיטתו הנזכר מתוך הוכוחו את אריסטו' ובהתנגדות לדעתו. זכות זו מאמיר לו הרמב"ם מתוך דרכו של אריסטו' בוכוח השאלה, אם העולם הוא מחודש או נצחי. לפי פירושו של הרמב"ם בדברי אריסטו', אריסטו', אמנם, אינו מחליט את נצחיות העולם, אבל הוא נוטה לדעה זו, מפני שההנחה, שהעולם הוא מחודש, כוללת היא את התביעה ההגיונית, שהמחדש יש מאין יחדש חומר משולל כל איכיות או חומר בלי צורה; תביעה, אשר המציאות סותרת אותה לפי דעת אריסטו. ולזה מתנגד הרמב"ם. כי, אף על פי שגם הוא מודה, שיכולים אנחנו, במקום שיש צורך לזה להשתמש בההבחנה ההגיונית, המפרידה בין הדבקים ומדברת על חומר בפני עצמו וצורה בפני עצמה, הלא רואה הוא בהתביעה ההגיונית, שהמחדש מאין יחדש חומר בלי צורה, הפרזה גדולה בההשגה ההגיונית של ההויה. ולעומת השגה זו מטעים הרמב"ם את ההשגה הפסיכולוגית, שבה החומר והצורה אחדות בלתי־נפרדת המה. ההבחנה ההגיונית אינה אלא סיוע הגיוני לצורך החקירה, אבל אין להפריז בה עד כדי תביעה מן המין הנזכר. תביעה זו היתה לה על מה שתסמוך, רק אם מוכרחים היינו להניח, שהמחדש יש מאין חדש את החומר הראשון מלובש באחת הצורות הידועות לנו בארבעת היסודות; כי אז אנוסים היינו לתת טעם לדברינו, מפני מה חדש דוקא את הצורה הזאת ולא את חברתה; ומאחר שטעם כזה באמת איננו, מוכרחים היינו להניח, שהמחדש חדש את החומר בלי כל צורה. אבל מנין לנו הזכות, לתבוע דוקא אחת מארבע הצורות הידועות לנו? אריסטו' מיסד הוא את התביעה הזאת על המציאות. מאחר שבהתהוות הטבעית שלפנינו לא ראינו מעולם שום מאורע אחר בחומר אלא שהוא פושט אחת הצורות מהארבע הידועות לנו ולובש את חברתה, שהיא גם כן אחת מהארבע, על כן מוכרחים אנחנו להניח, שהחומר הקדמון, אילו היה בעל צורה, בודאי היה מלובש אחת הצורות מהארבע, ומאחר שאין לנו שום טעם לבכר את אחת הצורות על שלש האחרות, הרי אי־אפשר לנו ליחס להחומר הקדמון שום אחת מן הצורות. אבל, טוען מימוני, תביעה כזו אינה אלא גזרה־שוה מן המציאות במלא ההתהוות הטבעית על התחלת המציאות שנתחדשה מאת בורא בכוונה, וגזרה־שוה כזו מופרכה היא מעיקרה. כשאנו מדברים על חדוש העולם אין כוונתנו, שהחומר הראשון נברא מלובש באחת הצורות

הארבע הידועות לנו. כי לפי ההשגה הפסיכולוגית אי־אפשר לומר, שהצורות הולכות ומתחלפות במצע חמרי אחד, אלא שהחומר והצורה ביחד הולכים ומשתנים, הולכים ומתחלפים. ואם יורדים אנחנו אל ההבחנה ההגיונית ומפרידים בין הדבקים, אז אין אנחנו יכולים להשתמט מן הדין, שכשם שאנו מניחים חומר קדמון אחד משותף לארבעת היסודות, כך צריכים אנחנו להניח גם צורה אחת קדמונה משותפת לארבע הצורות. וזה הוא ענין חדוש יש מאין: אלהים ברא חומר קדמון מלובש בצורה קדמונה, ובגבול אותו ה„מה" המחודש, בגבול אותה „ההרכבה הפשוטה" התחילה ההתהוות הטבעית ההולכת והוה לעינינו, שאנחנו מביאים אותה לידי מבטא באמרנו, שהחומר הוא פושט צורה ולובש צורה.—ואת אריסטו', שאינו מודה בצורה קדמונה כזו, הכוללת בקרבה בכח את כל ארבע הצורות היסודיות, רודף הרמב"ם בשאלות על דבר סבת השתנות האיכיות בארבעת היסודות, והולך ולוחצו בטענות חדשות, היורדות ונוקבות עד למובנו היותר מדויק של המחקר, עד שהוא מביאו לידי כך, שהוא מכריז את התנועה לאותה הסבה המבוקשת. אבל זה עדיין אינו מספיק להרמב"ם. כי גם מתוך ההשקפה החימית־הדינמית, שקבל הרמב"ם, צריך להודות, שהתנועה היא הסבה המכשירה בהשתנות האיכיות. ועל כן מוסיף הרמב"ם להרחיב את גבול הוכוח ומכניס בו עוד שאלה אחת: את השאלה על דבר טבע חמרם של גרמי השמים (כלומר, אם יש לכולם חומר אחד משותף, כדעת אריסטו', או יש חומר מיוחד לכל אחד מהם, שזו היא דעת הרמב"ם). ומתוך הוכוח המורחב הזה עולה בידו לאנוס את אריסטו', שיכריז את התנועה להסבה המהותית של השתנות האיכיות. וזה הוא באמת „סתירת כל השרשים כולם", כלומר, זה סותר לא רק להיסוד החימי־הדינמי, שקבע אריסטו' בתחלת השקפתו נגד האטומיסטיקה, באופן שעל ידי זה נדחה אריסטו' עצמו להיסוד המיכני, שהמלחמה נגדו היתה מוצא כל שיטתו הפילוסופית, אלא גם את היסוד המיכני, מפני שזה מחייב הוא הזיונות, אשר (גם לפי דעת אריסטו') מוכחשים המה מן המציאות הממשית.—

כך משתדל הרמב"ם להביא, אם לא מופתים, לכל הפחות „ראיות קרובות למופת" על חדוש העולם. הרמב"ם מביא מופתים פילוסופיים על שלש מן „ארבע הבקשות" (מציאות־אלהים, אחדותו ורוחניותו), אבל דוחה הוא בזרוע את כל נסיונותיהם של המדברים ואיזו מחכמי ישראל להביא ראיה גם על הבקשה הרביעית, כלומר, על תביעת חדוש־העולם. היחס, שמצאנו אנחנו בין העיקרים המהותיים המקוריים של היהדות ובין תורת־הבריאה, נתגלה להרמב"ם בלבוש הגיוני: אפשר לאמת את עיקריה המהותיים של היהדות על פי מופתים פילוסופיים גם בלי חדוש־העולם. וכשם שלפי דרכנו אנחנו ראינו, שעיקר הבריאה, אף על פי שמאוחר הוא בזמן, הביא חיים חדשים לתוך שאר העיקרים והוחזק על ידי התקשרות פנימית מהודקת להשגת־עולם שלמה, כן הוא גם בשיטת הרמב"ם: אחר שהביא לעיקר החדוש ראיה קרובה למופת, הוא הולך ומכריז את עיקר החדוש לראש־פנה של כל תורת היהדות, והוא רואה בה ביאור כולל ותשובה כוללת לכל הספקות והמבוכות. ולא עוד אלא שגם עיקר מציאות־השם, שהביא עליו הרמב"ם מופת פילוסופי החותך לפי דעתו, מוצא הוא את חיזוקו בעיקר החדוש, מפני שהעם, שאינו משיג את המופת הפילוסופי, יבוא מתוך עיקר החדוש לעיקר מציאות־השם „בתחלת המחשבה ובעיון הקל". וגם זאת הכיר הרמב"ם, שכוונת ספר איוב כולו היתה „לתת זאת הפינה באמונה".—ואותו הקשר הפנימי, שהביאה תורת החדוש לכל העיקרים בינם לבין עצמם בשיטתו של הרמב"ם, נתון לנו ביסוד הפילוסופיה של הרמב"ם, שיצא לו מתוך הוכוח על שאלת החדוש: ביסודו זה קבע הרמב"ם הבדל יסודי בין הצורות שלמעלה מגלגל הירח, שהן נפרדות מכל חומר, ובין הצורות שלמטה מגלגל הירח, שהן מדובקות בחומר בקשר שאינו נתק (בעוד שלפי דעת אריסטו' בסוף מובנם של הדברים אין כאן מקום אלא לשכלים מדובקים בגלגלים). וביחוד בולט הוא על ידי היסוד הזה ההבדל שבין השכל הנפרד ובין שכלו של האדם. ובהבדל זה משתמש הרמב"ם לבקורת־ההכרה, שהיתה לאבן־פנה בשיטתו התיאולוגית. גם הפילוסופים שלפני הרמב"ם כבר

השיבו על כמה מבוכות וספקות „איני יודע" והראו את חולשת השגתנו, אבל בזה היתה רק ענותנות דתית. לא כן הרמב"ם, הוא מצמצם את גבול השגתנו על יסוד חקירה מדעית: שכלו של האדם הוא צורה מקושרת בחומר, ועל כן אינו יכול להשיג אלא כל מה שנוגע לחומר שהצורה דבוקה בו, כלומר, כל מה שנמצא בגבול המאורעות הטבעיים, אבל אינו יכול להשיג את הנוגע לצורה נפרדת, ולכל היותר יכול הוא להשיג על פי מופת פילוסופי, ששכל נפרד אחד, אלהים, נמצא הוא, אבל אינו יכול להשיג כלום על דבר מהותו ותאריו. ובזה פותר הרמב"ם את כל הספקות והמבוכות, הנופלים בבחירה ובהשגחה ושכר־ועונש. הוא משתדל, אמנם, להמתיק מעט את המבוכות הגדולות, הנולדות מתוך העיקרים האלה, בתשובות נודעות לנו מתוך שיטות הפילוסופים שקדמו לו, אבל עיקר תשובתו היא: ידיעתנו קצרה היא, מפני ששכלנו קשור הוא בחומר, והחומר מחיצה גדולה הוא. והוא מבאר את דעתו זו בכמה וכמה מקומות בכל ספריו ומכתביו.

ומתוך בקורת־ההכרה חלק הרמב"ם את העיקרים לשני חלקים: לעיקרים, שאפשר לאַמתם על פי מופת, ולעיקרים, שאי־אפשר לאַמתם על פי מופת, אבל גם אי־אפשר להביא מופת נגדם. ובזה נתן גם להעיקרים, שאי־אפשר לאַמתם על פי מופת ושכל שרשם הוא האמונה, יסוד מדעי. ואם נעיין בדבר היטב, נראה, שהרמב"ם דקדק מאד בדבריו במנותו את העיקרים ז', ח', י"ב וי"ג (משה, תורה מן השמים, משיח ותחית המתים) לאמר: „והוא שנאמין" — מה שאינו בשאר העיקרים, שהרמב"ם אמתם עפ"י מופת פילוסופי (והמתרגם העברי הוסיף משלו גם באלה). ואם מדקדקים אנחנו בדבר, רואים אנו, שהעיקרים, שהרמב"ם מביא עליהם מופת פילוסופי, הם העיקרים המהותיים שלנו, ואמנם העיקרים שהרמב"ם מיסדם על האמונה, הם העיקרים ההיסטוריים שלנו, אלא שהרמב"ם רואה את ההבדל הזה בלבוש הגיוני. ובנוגע לתחית־המתים כמעט שהרמב"ם אומר זאת בפירוש, שתורה זו נתגלתה במשך ההיסטוריה (מאמר „תחית־המתים"). ולזה מתאים, שהרמב"ם מונה את „הנבואה" לעיקר בפני עצמו ותורה מן השמים לעיקר בפני עצמו. — את נבואת משה מטעים הרמב"ם יותר מכל אשר היו לפניו מן הפילוסופים, ולא עוד אלא גם יותר ממה שעשו זאת כל חכמי התלמוד. ואף על פי שנזהר מלהכניסו לתוך מחיצת אלוה או גם ליחד לו איזה תפקיד בבריאת העולם, הלא באמת מיחד הוא לו מקום קוסמולוגי מיוחד בכל סדר־המציאות. בעוד שכל בן־תמותה, וגם הנביאים בכלל, אי־אפשר להם לקרוע את המסך המבדיל — כלומר, צורתם אינה פוסקת להיות קשורה בהחומר — נבדל משה מכל המין האנושי בזה ונשתנו עליו סדרי בראשית. היסוד הגדול, שיצא להרמב"ם מתוך הוכחה על עיקר החדוש — ההחלטה, שתחת גלגל הירח אין מקום לצורה בלי חומר, בטל לגבי משה. — וגלוי הוא הדבר, שהגון הבולט החדש, שנתן הרמב"ם לאישיותו של משה, היה מכוון כנגד דברי הישמעאלים על גדלות נביאם מחמד. וכבר היתה ביניהם כתה, שהיתה מיחסת למחמד אותן הסגולות הקוסמולוגיות, שיחסו הנוצרים לישוע. — בעיקר תורה שבכתב באותיותיה מן השמים מפליג הרמב"ם לקיים את הקבלה היותר תמימה ושלמה: „הוא (משה) היה כמו סופר, שקוראין לו והוא כותב". הוא מחליט גם כן, שאין הפרש בין ספורים ומצוות, „בין „ובני חם כוש ומצרים" — ובין „אנכי ה' אלהיך ושמע ישראל". ובכלל השתדל הרמב"ם בכל כחו להחזק את הדעה, שהתורה כמות שהיא לפנינו לא נשתנתה אפילו כחוט השערה ממה שהיתה בשעה שקבלנוה מידי משה. ועל כן הכריע נגד דעת האומרים, שהכתב נשתנה, ומחליט, שהתורה נתנה בכתב אשורי כמו שהיא בידינו. גם הכריע כדעת האומר, שמשה תקן את הקריאות. גם מטעים הוא, שהמצוות, שנצטוו בני אדם לפני מתן־תורה, אינן מחייבות אותנו אלא מפני שנשנו בסיני על ידי משה. והפלגה זו בערכו של משה גרמה, שהרמב"ם התרחק ממושג המשנה, שהתורה באותיותיה כבר סדורה היתה מאז ומקדם, לפני בריאת־העולם: המשנה מכניסה סימנים קוסמולוגיים להתורה, ממעטת את ערך אישיותו של משה ונזהרה מליחד לו איזה יחוד קוסמולוגי, ובשיטת הרמב"ם הוא להפך. משה נתיחד ביחוד קוסמולוגי, אבל התורה לא קדמה למשה. ועוד טעם אחר היה לו

להרמב"ם להתרחק מן הדעה, שהיה שם איזה נמצא קדמון קודם בריאת העולם, ובפירוש ערער על מאמר החכמים בכסא הכבוד, שיש בו כוונה כזו. הרמב"ם מדקדק לומר, שמשה „היה כמו סופר, שקוראין לו והוא כותב", לא שקבל תורה סדורה מן השמים כדעת החכמים. וגם זה יוצא מיסוד הפילוסופיה של הרמב"ם, שלמעלה אין מקום למציאות של אותיות.— וגם בתורה שבעל־פה, כלומר, בפירושי התורה הכתובה, מקבל הרמב"ם את הקבלה הפשוטה, שכל הפירושים (אבל לא התקנות המאוחרות) נתנו למשה מסיני.— וגם עיקר נצחיות התורה משתלשל לו להרמב"ם מתוך העיקר נבואת־משה: מאחר שמשה מיוחד הוא ביחוד קוסמולוגי, שאין כמותו, ממילא אי־אפשר הדבר, שיבוא איזה נביא אחר לבטל תורת משה או איזה מחלקיה.— בשאלת אחדות המצוות דחה הרמב"ם בשתי ידים את החילוק שבין מצוות שמעיות ושכליות ונסה לבאר בחריצות גדולה גם את השמעיות מתוך התנאים ההיסטוריים של התקופה העתיקה, וביאורו זה נכון הוא בעיקרו ומקובל הוא עד היום הזה. הרמב"ם מטעים וחוזר ומטעים, שכל המצוות כולן יסודן במוסריות. ובזה השיב הרמב"ם את האחדות המוסריות של התורה ליושנה.— ולהשקפתו זו של הרמב"ם מתאימה גם דעתו על דבר העיקרים המעשיים: מילה ושבת. הוא מפליג בגודל ערכן של שתי המצוות האלו ונמשך בזה אחרי דברי החכמים: אבל הוא מעמיק לקשר את שני אותות הברית האלה שבין המקום וישראל בקשר פנימי: מילה היא יחוד־השם ושבת היא אות־הבריאה; אכן ערכן תלוי בהדעה שבהן. וכן הוא גם ערך התשובה.— וגם העיקרים: משיח ותחית־המתים ועולם־הבא מתבארים מתוך היסוד הראשי בשיטת הרמב"ם: משיח ותחית־המתים אינם אלא ענינים עוברים, והתכלית היא עולם־הבא: העולם הוא סולם בעל מדרגות של עצמים מורכבים מחומר (עכור) וצורה טבעית. הצורות הולכות ומתעלות עד להאדם, שהוא „ההרכבה האחרונה" או „המורכב האחרון" תחת גלגל הירח, שאינו יכול להשיג השגה עליונה, ואחריו המורכבים למעלה מן הגלגל, כלומר, הגלגלים ושכליהם המשיגים יותר, מפני שהחומר הגלגל זך הוא יותר, אבל גם הם אינם משיגים עדיין השגה שלמה, ואחריהם הם השכלים הנפרדים, המלאכים. ובגבול שבין המורכב האחרון ובין עולם השכלים הנפרדים — הוא משה רבנו, שזכה להשגת מלאך בעודו בחומר. אבל השגה זו היא תכליתו של כל אדם. האדם, שהוא „עולם קטן על יחס מקוצר מן העולם הכולל", צריך להגיע אל ההשגה הטהורה בעולם־המלאכים, בעולם־הבא, ובזה תתמלא תכלית כל המציאות.—

וכזה מתבארת לנו גם השקפתו של הרמב"ם בשאלת המלאכים. המלאכים הם חלק מוכרח בסדר־המציאות שלו, ההולך ומתעלה מן המורכב היותר תחתון עד לצורת־הצורות, האלהים. המלאכים הם אמצעי־הנבואה, חוץ מנבואת משה, שהיא ישרה בלי אמצעות מלאך, והם אמצעי ההשגחה: יותר מה שהאדם הולך ושואף להשגת הצורות הנפרדות, יותר ויותר מתקרב אל המלאכים, ויותר ויותר תגדל ההשגחה עליו. הרמב"ם מפליג מאד בחשיבותה של האמונה במלאכים, אבל לא מנה אותה לעיקר, ולא עוד אלא שהוא מטעים בפירוש, שהטועה בעניני המלאכים בחלוף האמת אין בזה משום מינות וכפירה.—

וביחוד מטעים הרמב"ם, שהמלאכים נבראים הם. וזה חשוב היה לו מאד, כדי שלא תאפיל מציאות המלאכים על אחדות אלהים. וזהו טעם הדבר, שהרמב"ם מתנגד בכל כחו לתורת־האידיאות של אפלטון: בעיקר הדבר תורת־האידיאות של אפלטון קרובה היא מאד לשיטת הרמב"ם בענין המלאכים, ובכל אופן קרובה היא לו מדעתו של אריסטו' בזה. גם בענין ההשגחה מתאמת היא דעתו של הרמב"ם יותר לדעת אפלטון מלדעת אריסטו', והרמב"ם מביא את דעתו בהשגחה הנזכרה בשם אפלטון. וגם בשאלת חדוש־העולם דעת הרמב"ם קרובה לדעת אפלטון יותר מלדעת אריסטו', עד שהיה מי שאמר, שדעת אפלטון היא כדעת התורה. ואף בקורת־ההכרה של הרמב"ם יש לה סמך בשיטת אפלטון יותר מבשיטת אריסטו', המאמין בתפקידו של השכל להשיג הכל. ואם בכל זאת רואים אנחנו, שהרמב"ם התחכם בכל מיני תחבולות, כדי להתאים

את פילוסופית אריסטו' לתורת היהדות. ישנם בזה בודאי טעמים אישיים והיסטוריים־ספרותיים, אבל מכרעת היא בזה גם תורת האידיאות של אפלטון, שהרמב"ם ברח מפניה כמפני הרוף וגדוף ממש. וכבר הזכרנו, שזהו גם טעם הדבר, שהרמב"ם לא קבל לתוך העיקר תורה מן השמים את הגון הקוסמולוגי. ובזה אין משוא פנים לפניו, ובכל השתדלותו לבאר את אגדות החכמים הוא מרחיק את כל מאמריהם, שיש בהם רמז, שאיזה דבר קדם לבריאת־עולם אפילו אם הדבר הזה נברא הוא, והוא מזכיר, שזו דעת אפלטון, שצריך לדחות אותה בשתי ידים.— מנין העיקרים של הרמב"ם נתקבל בסדורי התפלה שלנו. אין בזה שום יפוי־כח צבורי, אבל אף על פי כן אי־אפשר להשתמט מן הדין, שקבלה כללית כזו יש לה ערך ידוע.—

§ 37a מן הרמב"ם עד קרשקש.

אחרי הרמב"ם התחיל הוכוח על דבר מנין העיקרים, וכל הענין היה למין פלפול הגיוני, איזו עיקרים הם כוללים ואיזו כלולים, הוץ מרבי חסדאי קרשקש, שהביא פנים חדשות לתוך הוכוח. הראשון בין מתנגדי הרמב"ם במנין העיקרים הוא הרמב"ן. אם מדמים אנחנו את דבריו במקומות שונים בספריו יוצא לנו, שלפי דעתו ישנם שלשה עיקרים: מציאות־אלהים, החפץ, וחדוש העולם. והחילוק ההגיוני הזה יש לו מעמד, מפני שבעיקר„החפץ" כלולים הם העיקרים תורה ובחירה באופן ישר, וממילא כלולה בו גם השגחה בשכר ועונש.— הרי כל העיקרים המהותיים.—

ולמנינו של הרמב"ן מתאים גם מנינו של רבי אבא מרי בספרו „מנחת קנאות".— רבי דוד בן שמואל די אסטלא מונה שבעה עמודי הדת: נבואה, השגחה, שכר ועונש, ביאת משיח, תחית־המתים, חדוש יש מאין, בחירה חפשית.— בן דורו רבי שמריה מקריטא היה מונה חמשה עיקרי הדת: מציאות־השם, שאינו גשם, אחדותו המוחלטת, בריאת שמים וארץ, זמן הבריאה לפי המספר ליצירה (ועיקר החדוש יש מאין הוא, לפי דעתו, העיקר היותר חשוב).— רבי דוד בן יום טוב ביליא (בפורטוגל, בן אותו הדור) מוסיף על י"ג עיקריו של הרמב"ם י"ג משלו: חמשת הראשונים מן הנוספים נוגעים לתפקידית של נפש האדם, והנשארים הם: מציאות־המלאכים: חדוש יש מאין; עולם־הבא רוחני; התורה היא למעלה מן הפילוסופיה; יש בתורה נגלה ונסתר; בנוסח התורה אינו חל תקון; שכר מצוה מצוה; האדם מגיע לשלמות על ידי „מצוות המסורות ללב": אמונה, אהבה ויראה, אבל לא על ידי מעשים טובים.— ועוד מחבר אחד — ומוכיחו אלבו בספרו (עיקרים, מ"א ס"ג) בעלום שמו — מנה כ"ו עיקרים, ואלבו אומר עליו: „ומנה בהם כל הדברים העולים על רוחו כנצחיות והחכמה והחיות והיכולת והרצון וכו'". רבי ליפמן מילהוזן בספר הנצחון שלו (ה"א ע"ו) מונה חמשה־עשר עיקרים: לפי כוונת ענינו מוכרח היה להטעים ביחוד את עיקר האחדות והרוחניות, על כן הוסיף על מנין הרמב"ם ועשה משני העיקרים האלה ארבעה.

§ 38 רבי חסדאי קרשקש.

רבי חסדאי קרשקש בספרו „אור השם" (ה' אלפים ק"ע לערך) מבחין בין „פנות התורה", שהם יסודות ועמודים, „ואלו יצויר העדר אחת מהן תפול התורה בכללה חלילה", בין „אמונות אמתיות", „שהכופר באחת מהן יקרא מין", ובין „סברות", שהשכל נוטה אליהן לפי מה שבא בקבלה, „אבל מי שלא יאמינן לא יקרא כופר" — הסברות יוצאות, איפוא, מכלל העיקרים. שש הפנות התוריות הן: א'. ידיעת־ה' בנמצאות; ב'. השגחתו בהם; ג'. יכלתו; ד'. נבואה; ה'. בחירה; ו'. תכלית־התורה, שהיא תכלית־הבריאה).— האמונות האמתיות מתחלקות לשני חלקים: א'. „אמונות בלתי נתלות במצוות מיוחדות", וב'. „אמונות נתלות במצוות מיוחדות". מן המין הראשון הוא מונה שמונה: א'. חדוש־העולם; ב'. השארת הנפש; ג'. גמול ועונש; ד'. תחית־המתים; ה'. נצחיות התורה; ו'. משה רבנו; ז'. היות הכהן הגדול נענה באורים ותומים; ח'. ביאת משיח. ומן המין השני הוא מונה שלש: א'. אמונות הנתלות בתפלה וברכת כהנים; ב'. אמונות נתלות בתשובה; ג'. אמונות נתלות ביום־הכפורים וארבעת פרקי השנה הקבועים למועדי ה'.— „סברות" הוא מונה שלש־עשרה.—

קרשקש אינו מונה את „מציאות־השם" לעיקר, מפני שהוא מערבב את מנין העיקרים

במנין המצות, ומתוך התנגדותו להרמב"ם, שמנה את האמונה במציאות־השם למצוה, ומתוך טענתו, שמושג ה„מצוה" כבר מניח הוא את המצוה ואי אפשר למנות את האמונה במציאות המצוה למצוה, הוא בא לידי כך, להוציא את האמונה באלהים מתוך מנין העיקרים. אבל קרשקש בעצמו מרגיש היא, שטענה זו בטלה היא ואינו עומד על דעתו בזה. ומהרכבת מנין העיקרים במנין המצוות בא קרשקש גם לידי מנין אמונות הנתלות במצוות לעיקרים. — התחלקות העיקרים בשיטת קרשקש לאותם: שהם „פנות התורה", ואותם, שאינם פנות־התורה, קרובה היא מאד להחילוק, שאנו מחלקים בין עיקרים מהותיים והיסטוריים, אלא שקרשקש מוציא את העיקר שכר ועונש מתוך פנות־התורה ובמקומו בא עיקר התכלית. גם מונה הוא את חדוש העולם לעיקר שאינו הכרחי להתורה ומפליג בזה מהשקפתנו, שעיקר החדוש סוף סוף עיקר מהותי הוא. — אכן החילוק הזה שבין השקפתנו ובין השקפתו של קרשקש מיוסד הוא בתכנית שיטתו הכללית של קרשקש.

אם יורדים אנחנו לעומק שיטתו של רבי חסדאי קרשקש, רואים אנחנו, שכל כמה שהעמיד את חקירתו על אדמת היהדות והיה מתכוון ליהדות על טהרת־הקודש, אף על פי כן עלו בידו מסקנות שונות, שהן זרות מאד לרוח היהדות הטהורה; והנטיות האלו הן דעות יסודיות ומרכזיות בשיטתו. קרשקש היה חי בזמן הרדיפות הראשונות בספרד, בזמן הוכוחים מתוך אונס עם מומרי ישראל, והוא בעצמו כתב מאמר „בטול עיקרי הנוצרים", ומתוך מאמר זה גלוי הוא, שהנטיות הזרות שבשיטתו נתפתחו מתוך הוכוח עם הנוצרים. וכנראה, גם בספרו „אור השם" מתכוון הוא להראות, שתורותיהם העיקריות של אלה, במדה שאינן מגשימות את המושגים הרוחניים, כבר כלולות הן בתורת היהדות.

קרשקש מעמיד את כל ההויה, הקוסמית־הטבעית והאישית־המוסרית על ההכרח. חדוש־העולם הוא „על צד החיוב", אצילות מוכרחת, והרצון שבו אינו אלא הציור השכלי, אשר על ידו מקנה הבורא את המציאות להנבראים וקובע את „נימוס מציאותם", כלומר, את חוקי ההויה שלהם. והאצילות המוכרחת הזאת היא תמידית, כי, אם נאמר, שאינה תמידית, אלא מחודשת אחרי אשר באמת לא היתה נאצלה, הרי מגבילים אנחנו את יכלתו של הבורא ונותנים לה גבול זמני, בעוד שיכלתו של הבורא באמת בלתי בעלת־תכלית היא, כלומר, בלתי בעלת־תכלית בשני המובנים: בחוזק ובזמן. — ועל דעתו בתורת החדוש, שאמנם מנה אותה רק בבחינת „אמונה אמתית", מיסד קרשקש גם את ראיותיו בביאור הפנות התוריות. ואם ממצים אנחנו את סוף מובנם של הדברים, אז אין שום ספק בדבר, שלפי סוף דעתו כל ההויה כולה, הקוסמית־הטבעית והמוסרית־האישית, הכל הוא על צד החיוב וההכרח. קרשקש הציל את לשונה של האמונה בחדוש, השגחה, יכולת, בחירה וגמול ועונש, אבל דעתו אינה דעת האמונה הפשוטה אלא באהדות ובידיעה, בעוד שבהענינים הנזכרים רחוקה היא מן האמונה הפשוטה מאד. סוף מובנה של הבחירה בשיטת קרשקש היא הערבות והשמחה, שהאדם מרגיש בעשית המצוות או העברות, אבל בשיטתו של קרשקש אין מקום לבחירה גם בנוגע לערבות ושמחה, וכל דבריו אינם אלא כדי לשכך את האוזן. ההשגחה הפרטית לפי מובנה בשיטתו של קרשקש היא מסודרת ומוגבלת מאז מעולם ומחויבת ומוכרחת בכל פרטיה. הגמול והעונש תלויים המה בהמעשים עצמם, כמו שיבוא. המעשים מתיחסים להאדם, אבל האדם אינו אחראי במעשיו: אחריות בשיטתו של קרשקש צלצול ריק היא. ובמקום הגמול והעונש באה התכלית, שקרשקש מונה אותה לעיקר. והתכלית היא אהבת־השם, ערבות ושמחה בדבקות — רגש חזק ויפה מאד כשהוא לעצמו, אבל רגש מתרחק מרוח תורתה של היהדות, אם בא הוא לרשת את מקומה של תורת שכר ועונש. —

ומתוך האמור מבוארת שיטתו של קרשקש בעיקרים: קרשקש ראה היטב את מקומו המיוחד של עיקר החדוש. הוא אינו מונה אותו בין „פנות התורה", אבל כשהוא בא לבאר אותן פנות התורה, הוא מעמיד הכל על המסקנות העתידות לצאת מביאור תורת־החדוש. ואולם מתוך תורתו בחדוש בא הוא גם לידי תורת־הכרה מוחלטת; וזו

היתה סבה, שהוציא את עיקר שכר ועונש מתוך הפנות התוריות. כי לפי מובנם של העיקרים השגחה, יכולת ובחירה, שקבלו מתוך מסקנות תורת־ההדוש, אין להעיקר שכר ועונש מקום ביניהם, ובמקומו בא עיקר התכלית, אשר סתירתו להתורות האלו אינה בולטת כל כך.—ומתוך שיטתו בשכר ועונש ובהירה מובן הוא לנו גם הערך הגדול למעשה המציה המיוחד בשיטתו של קרשקש. הוא מאריך להוכיח, שטעות הוא בידי הפילוסופים והרמב"ם הנמשך אחריהם בזה, ששלמות הנפש באה היא מתוך קנין המושכלות, והוא מוכיח, שהכל תלוי בעשית המצוות. וזו היא בודאי דעתה של היהדות; אבל מאחר שמעשי האדם בשיטת קרשקש מוכרחים ומחויבים הם, ממילא נתבטלה דמותה של הכוונה, ויש בזה נטיה לתורת־הנוצרים, שבטלה את הבחירה והכוונה ובאה מתוך כך לידי הפרזה בערך המעשה כשהוא לעצמו. ביחוד מטעים קרשקש מאד את ערך המילה והעקידה (אולי מפני שבנו נהרג על קדוש השם!): הילדים זוכים להשארת הנפש בזכות המילה (והנקבות מה תהא עליהן?)—אבות הכנסיה היו אומרים: הילדים זוכים למלכות שמים בזכות הטבילה... המילה היא „כאלו הקריבו מדמם ומבשרם מכלי תולדותם אל השם". ובהירת האומה נהתמה במעשה העקידה, „בקרבן כולל כלל האומה", „אשר במעשה הזה הוסרו (יוצאי ירכו של יצחק) מהנהגת זולתו ונתייחדו להנהגתו יתברך", ומביא ראיה לזה מאיזו תורה אסטרולוגית. המעשה הזה, „שהיה הסד לכל אומתנו יוצאי ירך יצחק, היה ראוי שישאר ממנו להם רושם", והרושם הזה נשאר בשני תמידין שהרית וערבית.—אי אפשר להשתמט מן הדין, שכל הענין הזה טבוע הוא במטבעת הכריסטולוגיה! ולזה מתאימה גם דעתו בענין הכהנים. אין הדבר תלוי בזה, אם הכהן הוא הכם או צדיק, אלא העובדה עצמה, שכהן הוא, מספקת, שברכתו תהיה פועלת. והוא מביא ראיה לזה משיטתו במעשי־המצוות: מעשי המצוות והעבירות פועלים כסמים, שהפעולה כרוכה בהם. זו היא דעה נוצרית, שהכל תלוי ב„מעשה העשוי", ובכל אופן אינה לפי רוח־היהדות.—וגם מדעתו של קרשקש, שהאמונה באורים ותומים היא עיקר מעיקרי היהדות, עד שהכופר בו נקרא מין, נודף ריח זר מאד (לפי היוצא מתוך בקורת־המקרא, ענין אורים ותומים במקור „תורת־כהנים" הוספה מאוחרה הוא). ומכאן ביאור גם למה שמנה את התשובה ויום הכפורים וד' פרקי השנה לעיקרים. התשובה היא עיקר בקרב הכנסיה הנוצרית והמועדים בקרב האסלאם.—ומתוך השקפתו הפילוסופית ההיסטורית הזאת בא קרשקש לידי „סברותיו": העולם היא נצחי במה שיבוא, מפני שבאמת לפי דעת קרשקש נצחי הוא גם במה שעבר, הגרמים השמימיים הם חיים מדברים, האמונה במערכות השמים וכל תורותיה של האצטרולוגיה, בקמיעות ולהשים בשדים ובגלגול נשמות, בשכר ועונש—גופני במקצת—בגן־עדן וגיהנם, שהם במקומות מיוחדים, וגם לידי נטיתו להדעה, שאפשר להשיג את מהותו של אלהים על צד הפלא, ואין הדבר רחוק בעיניו, שזו היתה בקשתו של משה.—

§ 39 מקרשקש עד שפינוצה.

1. רבי שמעון בן צמח דוראן (ה"א, קכ"א—ה"א, ר') כולל (בפתיחה לספרו „אוהב משפט" פירוש על איוב, ובתהלת ספרו „מגן־אבות") את כל העיקרים, שמנה הרמב"ם, בשלשה: א. מציאות אלהים; ב. הנבואה; ג. שכר ועונש.—

2. רבי יוסף אלבו (ה"א, ק"ם לערך—ה"א, ר"ד לערך) בספרו „עיקרים" מחלק בין „עיקרים", „לא תצוייר תורה אלהית זולתם", בין „שרשים", התלויים בהעיקר, שאינו תלוי בהם, ובין „אמונות", „שראוי להאמינם לכל בעל תורת־משה".— העיקרים הם שלשה: א. מציאות אלהים; ב. תורה מן השמים; ג. שכר ועונש. השרשים הם: לעיקר א. ארבעה: א. אחדות; ב. סלוק הגשמות; ג. שאין לו יתברך יחס עם הזמן; ד. שהוא מסולק מן החסרונות. לעיקר ב. שנים: א. הנבואה; ב. שלימות השליח (המבטאים „תורה מן השמים" ו„הנבואה" יש להם בלשונו של אלבו מובן מהופך מבלשוננו). לעיקר ג. שנים: א. ידיעת השם: ב. השגחה בשכר ועונש גשמי ורוחני בזה ובבא. מספר כל העיקרים לפי זה הוא אחד־עשר, או, אם נמנה

ידיעת־השם והשגחה לעיקר אחד, עשרה.– ומלבד אלה יש שש „אמונות", שהן „ענפים": א. הדוש־העולם; ב. מדרגת משה היא למעלה ממדרגת כל הנביאים; ג. נצחיות תורת־משה: ד. שאפשר להשיג את השלמות האנושית על ידי קיום מצוה אחת (כתקונה); ה. תחית־המתים; ו. משיח.– אלבו מרחיב את גבול החקירה על הדתות בכלל: הטבעית, הנימוסית והאלהית. ומתוך זה הוא מוציא את עיקר הבחירה מן העיקרים, מפני שגם הדת הנימוסית צריכה היא לעיקר זה, אבל, כמובן, מודה הוא, שגם הבחירה היא אחד מעיקרי היהדות. התחלקות העיקרים בשיטת אלבו עולה היא כמעט בלי שארית את התחלקותם לפי השקפתנו והיא אינו חסר אלא את השם; אלא שבהמעטת ערך אמונת ההדוש מפליג אלבו יותר מקרשקש רבו ואינו מונה אותה אלא בכלל ה„אמונות", שהן מכוונות אל „סברותיו" של קרשקש, וזה מפני שלא ירד לסוף דעת רבו בזה.–

3. רבי יצחק עראמה (במחציתה הראשונה של המאה השלישית לאלף הששי) מוצא במצות שבת רמז לשלשת עיקרי הדת הישראלית: א. „אמונת אמתת ההדוש": ב. „למוד התורה האלהית" עם פירושיה: ג. „רושם נפלא על העולם הנצחי, שכלו שבת" (בספרו „עקידת יצחק" בפירוש למצות שבת בעשרת הדברות).

4. רבי יוסף יעבץ מונה גם כן שלשה עיקרים: א. הדוש יש מאין: ב. השגחה פרטית; ג. אחדות אלהים.

5. דון יצחק אברבנאל בספרו „ראש־אמנה" נותן לנו תמונה שלמה מהתפתחות הכוח ההגיוני בענין העיקרים וממליץ על מנינו של הרמב"ם, אשר, כנראה, מסכים הוא לדעתו באמתו של דבר, אבל מתוך זהירות יתרה הוא משכך את הקורא באמרו, שדעת עצמו היא, שכל התרי"ג מצוות הן עיקרים, וזו היא דעתם של חכמי הקבלה. (אמנם בזהר בסוף ההקדמה מונה י"ד „פקודין", וכנראה ההקדמה הזאת מכוונה היא להלק הזהר הנקרא „רעיא מהימנא". המיוסד על המצוות. וגלוי הדבר, שהכוונה היא, שהמצוות המנויות שם הן „עיקרים": „והא (פקודא דיראה) עקרא ויסדא לכל שאר פקודין דאורייתא", ובאמת המצוות הראשונות, שמנה הן תיאוריות, אבל מאחר שהוא הושב גם מצוות מעשיות נראה, שבסוף הדבר הכוונה היא למצוות השובות מאד, וביניהן גם מצוות תיאוריות. ועיין בר"מ פנחס, שהוא מונה י"ג פקודין בסדר אחר והוא מטעים את התיאוריות במדה מרובה. וכן גם בר"מ ואתחנן, אשר משנה הוא מעט את סדר הדברים. אכן סוף הכוונה של הקבלה היא, שכל התרי"ג־מצוות הן עיקרים במדה אחת. עיין פ' אמור (הקדמת ר"מ), שבאמת היא מטעים כל התרי"ג־מצוות).

6. רבי טוביה הכהן (במחציתה הראשונה של המאה החמישית לששי) בספרו „מעשה טוביה" אינו מסכים, כנראה, לדעתם של המונים את „נצחיות־התורה" ו„ביאת־משיח" לעיקרי תורת היהדות.–

7. רבי אברהם חיים ויטרבו (בן דורו של שפינוצה וצעיר ממנו) בספרו „אמונת־הכמים" חולק על הרמב"ם ואינו מונה אלא ששה עיקרים: א. מציאות־אלהים; ב. אחדותו: ג. רוחניותו: ד. התגלות אלהים למשה בסיני ואמתת נבואתו של משה: ה. הנבואה (הכוללת גם את ספורי התורה): ו. שכר ועונש.– בשאר העיקרים, שמנה הרמב"ם, צריך להאמין, לפי דעתו, אבל מי שאינו מאמין בהם אינו נקרא כופר.–

§ 40

ברוך שפינוצה. ברוך שפינוצה (ה"א, שצ"ג–ה"א, תל"ז) בספרו „מאמר הת־מדיני" מונה שבע „תורות יסודיות". „המכילות את תכליתה האחרונה של כל הבּיבּליאה": מציאות אלוה צדיק ורחום תכלית הצדק והרחמים, או: סמל החיים הישרים; ב. אחדות אלוה; ג. ידיעתו בכל; ד. ממשלת אלוה בעולם מתוך החלטה בלתי־מוגבלת וחסדו המיוחד לא מתוך איזה הכרח, כי הכל שומעים בקולו והוא אינו שומע בקול אחר. ה. עבודת אלוה הורשת אך אהבת־רע; ו. ההולכים בארחות־חיים כאלה הם זכאים, והחיים תחת ממשלת התאוות, אבדון חלקם; ז. אלוה סולח להחוטאים השבים אליו.

כבר הראו החכמים שד"ל וביחוד יואל, ששיטתו של שפינוצה מיוסדת היא על שיטתו של קרשקש, וגם שיטתו של שפינוצה בעיקרים מתבארת בעיקר הדבר מתוך שיטתו

של קרשקש בענין זה (ולא עוד אלא שכל ספרו מד״מ מיוסד הוא, גם במובן הספרותי שבדבר על הספר „אור ה׳ ״), אלא ששפינוצה יצא בזה על תורת רבו (שאינו מזכירו אלא פעם אחת), כשם שיצא עליו בשיטתו בכלל: בעיקרים, שמנה שפינוצה, הסרים המה: א. רוחניות אלוה. ב. בחירה. ג. עיקר הבריאה. בנוגע לעיקר הבחירה והבריאה כבר בארנו, שגם בשיטתו של קרשקש לא באו אלא כדי לשכך את האוזן, ואולם בעיקר „סלוק הגשמות״, שמנה קרשקש, הולק שפינוצה עליו. לפי דעתו של שפינוצה אין הביבליאה מרחיקה את הגשמיות מאלוה. אמנם, גם בזה שאב שפי־נוצה מתוך שיטתו של קרשקש, אלא שנתן נטיה הדשה לדבר. קרשקש אומר, שאין בזה שום זרות להניח, שמן אלוה רוחני נאצל נמצא גשמי נצחי על צד החיוב, ושפינוצה יוצא עליו, שאינו מרחיק את הגשמיות ממהותו של אלוה. ובזה מתקרב הוא אל התורה הנוצרית במדה גלויה ובולטת. ובאמת, בעת כתבו את ספרו הנדון נוטה היה שפינוצה עדיין מאד למין אמונה, שאינה רחוקה מתורת־הנוצרים. — ומה שאינו מונה כלל את עיקר הבריאה — דבר זה מתבאר מתוך הסתכלותו של שפינוצה לתוך יחסן של שתי ההשקפות, הנבואית והפילוסופית, זו לזו. בעוד שאנחנו הוכחנו, שההשקפה הנבואית בהכרה הולכת ומשתלמת להשגת־העולם שלמה על ידי העיקר הקוסמולוגי של הבריאה, דעתו של שפינוצה היא, שההשקפה של הביבליאה אין לה שום עסק בזה ואינה דורשת בענין זה שום דעה מוגבלת. אבל להשקפתו זאת בא שפי־נוצה מתוך כוונה צדדית (כדי להבדיל בין גבול התיאולוגיה והפילוסופיה, לטובת האחרונה, שתהיה חפשית בחקירותיה) נגד המפורש בכתובים, כמו שבארנו. — והפרצות שהניח שפינוצה במנין העיקרים היו פתחים פתוחים לשיטתו העתידה בספרו „המדות״, אחרי שהתרחק גם מנטיתו להדת הנוצרית. שפינוצה הוא תלמידו של קרשקש גם בזה שהוא מדבר בלשון תי־אולוגית, אסכולסטית, בעוד שבאמת אין בשיטתו שום מקום לא לבחירה ולא לשכר ועונש, לא למוסריות ולא להפשיות מוסרית ואחריות מוסרית; ולא עוד אלא שגם למציאות הרוחנית בבחינת נמצא קבוע ועומד אין בה שום מקום:

את שיטתו של שפינוצה אפשר לכלול במאמר קצר: הנמצא היחידי בעולם הוא החומר הנצחי בזמן, שאינו מוגבל ואינו מתחלק (מפני שאין ריקות בחלל אין־סוף) במקום, וכל הנמצאים הפרטיים (האדם וכל מחשבותיו ומעשיו בכללם) הם אופני הויתו השונים, המתהוים מתוך יחוסי התנועה והמנוחה על פי חוקים נצחיים קבועים, שאינם משתנים לעולם. — ותורת־המוסר של שפינוצה, אשר תכליתה היא — „האהבה השכלית לאלהים (שגם אותה שאב מתוך שיטתו של קרשקש) בלשוננו התיאולוגית, אין לה באמת אלא יסוד אחד: „תועלת־עצמו״ של האדם. כלומר: באמתתו של דבר אין כאן שום תורה־מוסרית. ובזה יובן הדבר, כי שפינוצה, אשר בשעה שמנה את עיקרי היהדות כבר היה בדרכו למסקנת שיטתו זו, הרחיק ללכת מרבו קרשקש, ובעוד שקרשקש מנה עדיין לא אך את „סלוק הגשמות״, שזו היתה דעתו באמת, אלא גם את הבחירה והחדוש לעיקרי היהדות, כדי להציל, לכל הפחות, את לשונה של האמונה, ויתר שפינוצה בזה גם על לשונה של האמונה והשמיט את שלשתם ממנין עיקרי הביבליאה, מפני שכל כוונתו היתה רק להציל את לשונה של האמונה בסגנונה הנוצרי, הממעטת את העיקרים רוחניות ובחירה; וגם את עיקר הבריאה, אף על פי שהיא מודה בו, אינה מטעימה באותה מדה, שמטעימה אותו היהדות. בקצור: שפינוצא מצא בהביבליאה שהוא הגשימה על פי דרש זר מחודד לעולם בפני עצמו, רק אותם העיקרים שהדת הנוצרית צריכה להם, ועל כן הוא מבטל בעיקר ה׳ את כל החוקיות הדתית ונותן טעם לדבריו, שכל החוקיות הדתית שבתורה לא היה לה אלא ערך דתי־מדיני, בשביל המדינה הראשונה של ישראל בארצו, ואחר שחרבה המדינה פסק ממילא כח־החיוב שלה.

§ 41 משפינוצה עד ימינו. דעתו של בן־מנחם כבר נתבארה בפתיחה. מימות בן־מנחם ואילך עוסקים בשאלת העיקרים ביחוד מסדרי ספרי החנוך ללמודי הדת בבתי הספר. אבל גם פילוסופים כפורמשטכר, שטיינהם ועוד

קובעים בספריהם את עיקרי התורה. בכלל קבלו כל החכמים האלה את שלשת עיקריו של אלבו, אבל יש שהכניסו בהם שרשים וענפים, הכל לפי דעתו הפרטית של המסדר. ביחס אל העיקרים, שמנו הקדמונים, אפשר לקבוע לכלל, שרוב העוסקים בדבר משתדלים להרחיק את העיקרים תחית־המתים וביאת־משיח במובנו המדיני ולפרש את העיקר האחרון הזה במובן האוניברסליסמוס של הנביאים הקדמונים. וגם לתוך שאר העיקרים משתדלים הם להכניס תוכן, המתאים יותר להסברות הפי־לוסופיות של הדור החדש. — עיין כל זה בספרים הנזכרים ברשימה הביבליוגראפית.

ביבליוגרפיה.

מלבד ספרי הקדמונים, הנזכרים בפנים, חשובים הם הספרים והמאמרים:

1. קרייצנאך: גרונדלעהרען דעס איזראַעליטישען גלויבענס אין גייגערס „צייט־שריפט פיר יידישע טהעאָלאָגיע" 1, 39, 327. 2, 68, 436.

2. י. דערנבורג: דאַס וועזען דעס יודענ־טהומס נאַך זיינען אַללגעמיינען גרונדזאַטצען. דאַ זעלבסט 4, 12—18.

3. ל. לאָוו: דיא גרונדלעהרען דער רע־ליגיאָן איזראַעלס. געזאַממעלטע שריפֿטען, I, 31—52.

4. ל. לאָוו: יידישע דאָגמען, דאַזעלבסט 133—176.

5. תשובת דוד ניטו הדיינים על מאמרו האחרון של לאָוו.

6. שלמה שכטר: The Dogmas of Judaism: The Jewish Quarterly Review. v. I 1889. p. 84 f. 115 f.

7. ז. מאיבוים: מעטהאָדיק דעס יידישען רעליגיאָנס אונטעררייכטס I, 3. עמ' 40—59 וגם II, 3 עמ' 85—98.

8. באֶנציקלופדיה היהודית־האנגלית ערך: Articles of Faith.

9. מרגלית: The theological Aspect of Reformed Judaism.

ובהספרים והמאמרים הנרשמים כאן. נמצאות עוד רשימות של ספרים ומאמרים בענין זה. כאן נרשמו היותר חשובים.

ד"ר דוד נימרק.

עמוס.

עמוס.

§ 1 עמוס שם הנביא. עמוס הוא שמו של הנביא הראשון מן הנביאים־הסופרים. השם הזה הוא, כנראה, צורה מקוצרת מן השם „עמס־יה", הנמצא בדברי־הימים ב' (י"ז, ט"ז), ובכן דומה הוא בבנינו אל השם „אמוץ", שגם הוא אולי אינו אלא מקוצר מן „אמצ־יה". — הפועל „עמס", שממנו נגזר השם „עמוס", בא בתהלים (ס"ח, כ'): „יום יום יעמס לנו האל", ובישעיה (מ"ו, ג'): „העמוסים מני בטן", ופירושו הוא — סבול ונשא. היא נכתב גם בשי"ן שמאלית, ובכתיבה זו הוא נמצא בשמות הפרטיים: „עמשא" (ש"ב, י"ז, כ"ה) ו„עמשי" (דה"א, ו', י'), שגם הם מקוצרים הם מן „עמשיה" או „עמש־אל". — הכמי־התלמוד (ויקרא, פ"י ועוד) בארו את השם „עמוס" על דרך הדרש: „פסילוס" (עלג — psellos), שהיה עמוס בלשונו", ואמרו (ראש קה"ר): „אמרו אנשי־דורו: הניח הקב"ה את כל בריותיו ולא השרה שכינתו אלא על הדין קטיע־לישנא". אבל אין הדבר נראה, שהיתה לבעלי־התלמוד איזו קבלה על דבר עלגותו של עמוס, אלא שמצאו זרות בלשונו ובסגנונו (עיין רש"י בביאורו לעמוס ז', י"ד) ופירשו אותן על פי הדרכם.

§ 2 מקום מולדתו. עיר מולדתו היתה תקוע. דבר זה אנו למדים מפסוק ראשון שבספרו, שאף על פי שלא נכתב על ידי הנביא עצמו, נתחבר בזמן קרוב לזמנו של הנביא. — בספרותנו ידועה רק עיר אחת, ששמה תקוע, והיא בארץ יהודה, בסביבות בית־לחם, וממנה מתחיל המדבר, שנקרא גם „מדבר־תקוע" (דה"ב, כ', כ'). תקוע היתה מקום משובח בשמנו (מנחות, פ"ה: „תקוע אלפא לשמן"; תוספתא, שביעית פ"ז: „אוכלים בזיתים עד שיכלה האחרון שבתקוע"). יש מי שסובר, שהיה מקום בשם זה גם בממלכת ישראל, שהרי נבואותיו של עמוס מכוונות אל מלכות ישראל בלבד. ואולם דעה זו אינה מתקבלת מטעם זה: אמציה כהן בית־אל אומר לעמוס (ז', י"ב): „לך ברח לך אל ארץ יהודה וגו' ושם תנבא", ומזה נראה, שעמוס לא היה נתינו של ירבעם בן יואש מלך ישראל. שאם לא כן היה מלך ישראל מענישו קשה על דבריו: „ונשמו במות ישחק, ומקדשי ישראל יחרבו, וקמתי על בית ירבעם בחרב" (ז', ט'). וגם הדבור הראשון של נבואת־עמוס: „ה' מציון ישאג, ומירושלים יתן קולו" וגו' (א', ב') לא יובן אלא אם נחליט, שנאמר על ידי נביא, שמקום־מולדתו היתה מלכות־יהודה.

§ 3 זמנו. הזמן, שבו חי ונבא עמוס, נסמן בכתובת שבראש הספר: „בימי עוזיה מלך יהודה ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל שנתים לפני הרעש", והוא מוכרע גם מתוך הנבואה על בית ירבעם ועל ידי ההלשנה, שהלשין אמציה כהן בית־אל על עמוס לפני ירבעם (ז', ט'—י'). עוזיה (שנקרא גם עזריה, מ"ב, י"ד, כ"א ועוד) מלך ביהודה כמעט בסוף ימיו של ירבעם בן יואש, ואת מעשי תקפו וגבורתו, שספר בעל דברי־הימים ב' (כ"ו, ב' ואילך), ודאי לא עשה אלא בימי המבוכות במלכות־ישראל שכנתו, אחרי מותו של ירבעם. — עוזיה היה מלך גבור ומנצח. הוא הכה את הפלשתים מכה רבה ונצח את העמונים ואת הערביים והרבה גם את העושר הכלכלי של ארץ יהודה. ירבעם בן יואש או ירבעם השני היה מבית יהוא, שחדל למשול בישראל במות זכריה, בנו של ירבעם (מ"ב, ט"ו, י'). על חורבנו של בית יהוא נבא עמוס (ז', ט'): „וקמתי על בית ירבעם בחרב", והושע (א', ד'): „ופקדתי וגו' על בית יהוא, והשבתי ממלכות בית־ישראל". ירבעם

עצמו הצליח במלחמותיו וגבר על אויבי־עמו והרחיב את גבולות ארצו, כמו שמעיד על זה בעל ספר מלכים ב׳ (י״ד, כ״ה): „הוא השיב את גבול ישראל מלבוא חמת עד ים הערבה״ (ונגד זה עיין עמוס ו׳, י״ד: „כי הנני מקים עליכם... גוי ולחצו אתכם מלבוא חמת עד נחל הערבה״). הוא נצח, איפוא, את מלכי דמשק. ונצחונות אלה אפשריים בשעה שנחלשה מלכות־ארם על ידי מלחמותיה עם האשורים, כי יודעים אנו מתוך כתבי־היתדות, שקרוב לזמנו של ירבעם בן יואש גבר שלמנאסר השלישי על הארמיים, צר על דמשק וכבש אותה (בְּ772 לפני ספה״נ). ובעת כזאת — בשעה שהתגאו אנשי־שומרון בנצחונותיהם ונהנו מן האוצרות, שאספו משלל האויב ומיגיע־העניים, ולא זכרו כלל, שהאויב הנורא, הרובץ בצפון, בקרוב יתנפל גם עליהם להשביתם מגוי אחרי שיעשה כלה עם המדינות הקטנות של שכניהם — בעת כזאת מובן הלך־רוחו של נביאנו בנקל. הנביא לא היה יכול לשמוח ביחד עם קצרי־הראות שבמלכות־ישראל הוא ראה, שהאושר המדיני והכלכלי אינו אלא זמני. על כן הרבה ליסר את „השאננים בציון״ ואת „הבטחים בהר שמרון״.

הרעש בימי עוזיהו, שנזכר בכתובת של ספר עמוס, נזכר גם בזכריה (י״ד, ה׳): „כאשר נסתם מפני הרעש בימי עזיה מלך יהודה״. בתוך ספר עמוס עצמו נרמז רעש גם בפסוק: „הפכתי בכם כמהפכת אלהים את סדום ואת עמורה״ (ד׳, י״א). ואין לומר, כי עמוס, שנתנבא — לדברי הכתובת — „שנתים לפני הרעש״, הזכיר בנבואותיו רעש זה. אלא נראה, כי מדובר בפסוק „הפכתי בכם״ וגו׳ על רעש אחר וקדום, שהורגש במלכות־ישראל ושאין לו יחס אל הרעש ביהודה בימי עוזיה. אל הרעש האחרון מכוונת הפתיחה של חזונו הראשון (א׳, ב׳): „ה׳ מציון ישאג ומירושלים יתן קולו״; ואפשר, שדברים אלו הוסיף הנביא בשעה שסדר את ספרו בסוף ימיו ביהודה ארץ מולדתו, אחר שגורש מארץ שומרון (ז׳, י״ג), או שבכלל הוסיף בזמן מאוחר נבואות על נבואותיו, שנתנבא בארץ־שומרון „שנתים לפני הרעש״, ובהן רמז על הרעש הנורא לאחר שאירע כבר.

הזמן, שבו הלות נבואותיו, הנמצאות בידינו, הוא, לדעת בודה, שנות 740—750 לפני ספה״נ ולדעת מארטי — 782—743, כי כפי הנראה נתנבא בסוף ימיו של ירבעם השני, אבל אין לאחר את נבואותיו משנת 740 לפני ספה״נ, מפני שבשנה זו כבר נתנבא ישעיה, וזה הכירו בלי שום ספק ושאל מנבואותיו (עיין למטה).

§ 4. חייו. מתולדותיו ומעשיו של הנביא נשארו בספרו רק רשמים מקוטעים. מתוכם ידוע לנו, שהיה אכר ובעל־עדרים, וכמו שנראה להלן, השפיעה אומנתו זו על סגנונו. בכתובת שעל גבי הספר (א׳, א׳) נאמר עליו: „אשר היה בנוקדים״; ו„נוקד״ הוא רועה־צאן או בעל צאן מיוחדות, מנוקדות (בראשית, ל׳, ל״ב ואילך). עמוס עצמו אומר לאמציה כהן בית־אל (ז׳, י״ד): „כי בוקר אנכי ובולס שקמים״. כנראה, אין משמעו של „בוקר״ — בעל־בקר, שהרי עמוס אומר על עצמו מיד אחר זה, שהיה רועה צאן (ז׳, ט״ו: „ויקחני ה׳ מאחרי הצאן״); ואם לא נרצה לנסח: „כי נוקד אנכי״ במקום „כי בוקר אנכי״, נצטרך להסתייע בלשון הסורית, שבה „בקר״ פירושו „עדר״ בכלל, גם זה של צאן. „בולס שקמים״ פירושם: מתעסק בנטיעתן וגדולן של השקמים (מין עץ, שפירותיו דומים לתאנים). ואולם בתקוע, עיר מולדתו של עמוס, כנראה לא היו שקמים, מפני שהיא שוכנת בין ההרים. ומאחר שהשקמים גדלו על פי רוב בשפלה (והשקמים אשר בשפלה, דהי״א, כ״ז, כ״ח, ובמ״א, י׳ כ״ז אנו מוצאים: „כשקמים אשר בשפלה לרב״), על כן צריכים אנו להניח, כי עמוס עזב את עיר מולדתו והלך אל מקום־בקעה בין הרי־יהודה ובין הים. ואין לומר, שעמוס הלך לרגלי מסחרו לארץ־ישראל ושם נטע שקמים בשפלה, שכן מצאנו גם שפלה בצפון הכרמל, בין הרי אפרים (יהושע י״א, ב׳ וט״ז); שאלמלי היה הדבר כך, היה אמציה יודע את אומנתו של עמוס ולא היה חושב, שהוא מכת־הנביאים. אנו מוכרחים, איפוא להניח, כי רוח ה׳ נשאתהו ולקחה אותו מעל עבודתו והכריחתהו ללכת אל הממלכה השכנה כדי להוכיח את יושביה, כדי להגיד לישראל חטאתו. מה שהטעים, כי הוא אינו מתפרנס מהטפתו ונביאותו, מרומם אותו על הנביאים שקדמו לפניו ועל נביאי־השקר שבימיו, שהנביאות היתה להם מין אומנות וקרדום להפור בו. הוא נעשה מוכיח לעם מתוך

הרגשה פנימית עמוקה, שלא נתנה לו מנוחה ושנתקה אותה בחזקת־היד מעל צאנו ושקמיו. ועל ידי זה הוא נעשה אב לכל אותם הנביאים־הסופרים הגדולים, שהעשירו את ספרותנו עושר עצום ונתנו להנבואה רוממות וקדושה, שאי־אפשר שתהיה להטפה והוכחה מתוך בקשת להם. עמוס מטעים, שאינו „לא נביא ולא בן נביא"; אבל „אריה שאג מי לא יירא — ה' אלהים דבר מי לא ינבא?" (ג', ח'). מתוך השקפה זו השתלשלה אחר כך ההשגה הרוממה מן הנבואה, שהיתה לישעיה וירמיה, אשר דבר ה' היה „כאש עצור בעצמותיהם" ועליו נתנו „גום למכים ולחייהם למורטים" (עיין ערך „נביאים").

כשבא עמוס לארץ־ישראל והתחיל לנבא שם, הרשה לו, כפי הנראה, לדבר ככל אשר עם לבבו על רשעתם וזדונם של מנהיגי־העם ועשיריו, וגם מותר היה לו להשמיע חזות קשה על הרעה אשר תפתח מצפון. ורק כשהעיז לנבא על מפלת בית־ירבעם, גדש את הסאה. אמציה כהן בית־אל שלח אז אל ירבעם השני והודיעהו, כי עמוס קשר עליו קשר וכי „לא תוכל הארץ להכיל את כל דבריו". קושר ומורד ומביא מהומה ומבוכה בקרב תושבי־הארץ השלוים — כזה היה עמוס בעיני הכהן של „מקדש־המלך", בעיני הכהן, שנשא משרה בממלכה. עמוס מנבא רעות, עמוס נותן דופי בממשלה העליונה ובאדירי הממלכה — ועל כן ראוי הוא להגרש מתוך גבולות־הממלכה. ואמנם, עמוס הוכרח, כפי הנראה, לעזוב את הארץ במצות המלך. מה שלא נענש עונש יותר קשה בתור „מורד־במלכות", אפשר לבאר על ידי מה שלא רצה ירבעם לעשות רעה לנתין של ממלכה אחרת, אשר בחצר־מלכה היו הנביאים חשובים הרבה. יותר אין אנו יודעים ממאורעות־חייו של עמוס שום דבר. אבל נראה הדבר, כי בסוף ימיו, כשישב ביהודה ארץ־מולדתו, כתב את נבואותיו על ספר, אף על פי שלא הביאן בסדר נכון ולא השתדל לשכללן יפה. הוא הוכרח לכתבן על ספר, שהרי אמציה לא נתן לו לנבא בארץ־ישראל זמן מרובה ונבואותיו לא נתפשטו בארץ זו במדה הדרושה ולא השיגו את מטרתן. עמוס מצא לנכון לכתבן על ספר כדי שיוכלו לקרותן כל אלה, שלא נזדמן להם לשמען מפיו בדורו ובדורות הבאים. וממנו ראו וכן עשו שאר הנביאים שבאו אחריו: בהבדל מכל הנביאים שקדמוהו, שנבואותיהם אינן בידינו, השתדלו אלה להשאיר את נבואותיהם בספר.

אפשר, שעמוס נתנבא גם על ממלכת יהודה והגיד גם חטאות מלכיה ושריה ועשיריה, אבל נבואות אלו לא באו לידינו.

§ 5 ספר עמוס וסדורו. לפי הסדר המסור בידינו, ספר עמוס הוא השלישי מן הנביאים הקטנים, הנקראים בשם „תרי עשר", והוא נמצא אחר הושע ויואל. על אודות יואל וזמנו אין אנו יודעים שום דבר ברור; אבל לעומת זה ברור הוא, שהושע היה בן־דורו של עמוס וצעיר ממנו. בכתובת שעל גבי ספר עמוס כתוב: „בימי עזיה מלך יהודה ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל", ואולם בכתובת שעל גבי ספר הושע נתוסף על זה: „יותם, אחז, יחזקיה מלכי יהודה" (כמו בישעיה, א', א'). נוסף על זה ניכרת בהושע השפעתו של עמוס (עיין למטה, § 8). בתרגום השבעים נמצא ספר עמוס מיד אחר הושע. —

הנבואות שבספר עמוס לא נערכו באותו הסדר, שיצאו מפיו של הנביא. מתוך ז', י"ב יש להחליט, שהנבואה שבפרק ז' היא האחרונה, שנבא במלכות־ישראל, ואף על פי כן אתה מוצא בספר עמוס שלפנינו את הפרקים ה' וט', שגם הם מדברים על האבדן העתיד לבוא על הממלכה החטאה הזאת, ואם כן מקומם של פרקים אלה הוא בודאי לפני פרשה ז'. נראה הדבר, שאחרי מותו של עמוס לא נמצאו ממנו אלא מגלות מגלות בודדות ונפרדות וגם קטעים שלא נסדרו כהוגן, וזמן מועט אחר מותו, אפשר בימי ירמיה או עוד קודם לזה, סדר אחד מתלמידיו את כל הנבואות לפי הבנתו וסברתו וגם הוסיף בהן כתובים ואף חלקים שלמים. כי נוספו דברים בספר עמוס — אנו רואים ברור מפסוקים י'—י"ז של פרק ז', שבהם מסופרת התנגשותו של עמוס עם אמציה הכהן בבית־אל. כל הספור הזה נוסף על דברי הנבואה של עמוס. ואי־אפשר לומר, שעמוס עצמו הפסיק את נבואותיו באמצע וכתב דברים אלו בעצמו, שהרי בפסוקים אלו מדובר עליו בלשון נסתר: „ויאמר אמציה אל עמוס", „ויען עמוס ויאמר אל אמציה" ועוד. על כרחנו אנו אומרים, שהדברים האלו נכתבו על ידי אחר, ששמע אותם מפי עמוס או מפי תלמידיו. —

ועוד גם זאת: הנביא לא לבן ולא צרף את סגנונו, ועל כן נמצאות בו הכפלות (למשל, ב׳, י״ד, ט״ו). גם הלוק הפרשיות כמו שהוא לפנינו אינו עיקרי ונעשה בזמן מאוחר, ולפעמים אנו יכולים לסדרן באופן, שיהיה יותר קרוב להלוקתם הטבעית של הענינים הנבדלים והשונים, כמו שהפרידם הנביא זה מזה כשנשא עליהם את משאיו, על כל אחד לבדו. וכך הוא סדורן הטבעי למהלקותיהן:

הפרשיות א׳ וב׳ הם ודאי הזון אחד, שיש בו שני הלקים; ההלק הראשון (א׳—ב׳, ה׳) מדבר על הורבן המדינות הקרובות לשומרון, והשני (ב׳, ו׳—ט״ז) מדבר על אבדן שומרון עצמה, שזהו עיקר נבואתו. להחלק הראשון של ההזון הזה יש סגנון מיוהד, יותר נכון — צורה פיוטית מיוהדת, שהיא תורנו, כי הפסוקים ט׳—י״ב של פרשה א׳ וכמו כן הפסוקים ד׳ וה׳ של פרשה ב׳ אינם מעיקר ההזון, אלא הם תוספת מאוהרת, ובזה נוכה גם מטעמים אחרים; ואם תוציא פסוקים אלו, תמצא בחלק זה ד׳ ראשים, ומהם שנים שנים מקבילים זה לזה (א׳, ג׳—ה׳, ו׳—ח׳; א׳, י״ג—ט״ו, ב׳, א׳—ג׳). — ההזון השני הוא, כנראה, ג׳—ד׳, ג׳, שענינו אחד: רשעת העשירים ומפלתם לעתיד. — ההזון השלישי הוא ד׳, ד׳—י״ג (עד סוף פרשה ד׳). שבו מדבר הנביא על הדעות הנפסדות, שיש לבני ישראל ע״ד עבודת־האלהים; ואל זה מקביל ההזון הרביעי ה׳, ד׳—ט״ו, שבו פונה הנביא אל בני ישראל ודורש מהם, שיתקנו את מעשיהם. הקטעים ה׳, א׳—ג׳ וט״ז—י״ז אפשר שהם מתיהסים אל ו׳, ט׳—י׳. — ההזון ההמישי הוא ה׳, י״ח—ו׳, ז׳. כאן לפנינו שני הלקים, שהם מתאימים זה לזה בצורתם (ה׳, י״ח—כ״ז, ו׳, א׳—ז׳), וכתוספת או התימה אליו יהיו ו׳, ה׳ וי״א—י״ד. — ההזון הששי הוא ז׳, א׳—ט׳ וגם ה׳, א׳—ג׳, ובו שני הלקים (ז׳, א׳—ו׳; ז׳, ז׳—ט׳ וה׳, א׳—ג׳), שהם בעלי שני ראשים מתאימים זה לזה ונתפרדה הבילתם על ידי הספור ז׳, י׳—י״ז, שמודיענו, כי מיד כששמע אמציה כהן בית־אל את דברי עמוס בפסוק ט׳ („ונשמו במות ישחק ומקדשי ישראל יחרבו וקמתי על בית ירבעם בחרב״), שלח ציר אל המלך לגרש את עמוס מבית־אל וייעצהו לברוח מאדמת ישראל אל ארץ יהודה, ואולם בינתים מצא נביאנו שעת־הכושר להתום הזון בפסוקים א׳—ג׳ של פרשה ח׳. — ההזון השביעי הוא ה׳, ד׳—י״ד, שהוא מקביל אל ב׳, ו׳ ולהלן. — ההזון השמיני הוא ט׳, א׳—י׳, שבו מדובר על הורבן הממלכה ההטאה. — הפסוקים י״א—ט״ו של פרשה ט׳, שהם התימת הספר, ודאי אינם מספרו של עמוס, אלא הם הוספה מאוהרת, כדי שלא להתום את דברי הנביא בנבואה של אבדן ופרענות.

§ 6 תוכן נבואותיו של עמוס ורוחן הכללי.

תוכן נבואותיו של עמוס — שהטיף, כנראה, באספת־עם בימי הג בבית־אל, ששם נתאספו כל הגדולים והעשירים מכל מלכות־ישראל — הוא: תאור הסכנה, הנשקפת לישראל ממלכות־אשור, ובאור סבת מפלתה של מלכות־ישראל, הקרובה לבוא. שני טעיות טעו בני דורו, האחת היתה טעות מדינית והשנית — טעות דתית. כבר ראינו (למעלה, § 3), שזמנו של עמוס היה ימי הוסן מדיני וטוב כלכלי למלכות־ישראל. קצרי־הראות שבישראל, השרים והעשירים ובעלי האהוזות הגדולות, אלה „השאננים בציון והבוטהים בהר שומרון״, האמינו, שישראל נושע כבר תשועת־עולמים. הם השבו, כי מצבם נכון הוא ובטוה, מפני שעלה בידם לכבוש ערים אהדות מערי שכניהם (עיין עמוס ו׳, י״ג: „השמהים ללא־דבר, האומרים: הלא בהזקנו לקהנו לנו קרנים״; („לא־דבר״ ו„קרנים״ הן ערים בגלעד). והם לא הבינו ולא הכירו כלל, כי מלכי אשור הניהום לפי שעה להרהיב את גבולם, כדי להחליש על ידי זה את מלכות אֲרם, שהיתה מעין הומה בין אשור וישראל, ואחרי שתפול המשק יפיל „מטה־זעמו״ של ה׳ גורל גם על נהלת ישראל. עמוס הדר בעיני־ההוזים שלו לתוך פנימיותם של ההיים הנראים כמאושרים ראה וידע, שעלה רקב ביסודם. הוא צופה ויודע. כי אשור יבלע את כל הארצות הקטנות (א׳, ג׳ ואילך), וכמובן, לא יאמר די אף כשיגיע למלכות ישראל (ו׳, י״ד). ובכן פוקה עמוס את עיני בני עמו כדי שיראו את גזר־דינם, כדי שיכירו, שההוסן המדיני אינו אלא זמני. וגם העושר הכלכלי לא יתמיד לאורך ימים. כי טוב־הארץ נתון הוא רק בידי בעלי האהוזות המועטים, והם, אנשי הזרוע, עושקים ורוצצים את העניים המרובים. סדר־עולם כזה אינו מוסרי, מפני שהוא מתנגד

להצדק והמשפט. ומאחר שאלהי־ישראל הוא אלהי־הצדק והמשפט, על כן אי־אפשר שלא תגרור השחתה מוסרית זו אחריה עונש קשה. פרענות ופגעים ומפלה מדינית וגלות — כל אלה מוכרחים להיות פרי החטאים והיציאות־דם. אם העם אינו רואה את מפלתו הקרובה, אם אינו מכיר במצבו האמתי והוא חי בטעותו המדינית, שעל ידה הוא חושב את עצמו תקיף בממלכתו וגבור מנצח לעומת שאר העמים, — בא לו דבר זה מתוך טעותו השניה, מתוך הטעות הדתית. בני ישראל אומרים בלבם: אנו עם נבחר (ו׳, א׳), ואפילו אם יענשנו ה׳ על עונותינו, לא יעשה עמנו כלה, שהרי בנים אהובים אנו למקום. ועוד גם זאת: הלא מקדשו בתוכנו, וברור הדבר, שלא יהרוס ה׳ את בית־אֵל משכנו (ה׳, ה׳). וגם אין לה׳ שום סִבה לכעוס עלינו, שהרי אנו מקריבים לו קרבנות הרבה ואנו שרים המון־שירים בהיכלו לכבודו ולתהלתו (ד׳, ד׳, ה׳, כ״ב—כ״ג). — אנו רואים שבישראל שלטו אז אותן הדעות עצמן, שהיו רגילות גם ביהודה לפני מפלתה ושהתקוממו נגדן גם נביאי־יהודה (עיין ישעיה, א׳, י׳ ואילך; ירמיה, ז׳, ד׳ ואילך, ועוד). בכל הדעות המשובשות האלו נלחם עמוס בכל תוקף ועוז. הוא השתדל להוכיח לבני ישראל, עד כמה הם שוגים בהשקפתם על יתרונותיו של עם ישראל. כאן הוא מתרומם לידי השקפה אוניברסליסטית, שרק אצל מועטים מן הנביאים אנו מוצאים דוגמתה. הוא מטעים לבני ישראל את הרעיון המרומם הזה: אם בני עם נבחר אתם, נבחרתם לעשות טוב, ואולם כשתעשו רע תענשו קָשה יותר משאר העמים, שהם לא ידעו את רבונם ואתם יודעים אתם אותו: „רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה — על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם" (ג׳, ב׳). כי הבחירה אינה נותנת זכיות יתרות, אלא היא מטלת חובות יתרות. ועוד גם זאת: אין לכם לספר נפלאות גדולות כל־כך ע״ד יציאתכם הנפלאה ממצרים, שהרי גם אומות אחרות הוציא ה׳ ונתן להם נחלת־גויים: „הלא כבני כושיים אתם לי בני ישראל, נאום ה׳, הלא את ישראל העליתי מארץ מצרים ופלשתים מכפתור וארם מקיר" (ט׳, ז׳). אלהים יענוש על פשעי ישראל לא פחות ולא יותר מעל שלשה פשעי דמשק, עזה ובני־עמון (עיין עמוס א׳ וב׳). הצדק האלהי מתעורר על העָול הנורא, שעשה מואב בשרפו עצמות מלך אדום לשיד, אף על פי שגם מואב וגם אדום אינם עובדים אותו (ב׳, א׳, ג׳). כי אלהים הוא שופט־צדק, והצדק אחד הוא בכל העולם; כי אלהים הוא אדון כל הארץ (ד׳, י״ג; ה׳, ח׳; ט׳, ה׳—ו׳). המדה, שהאלהים מודד בה את כל העמים, הם מעשיהם הטובים בלבד. הקרבנות ושירי־ההיכל אינם מועילים כלום, אם יחד עמהם מרבה העם לפשוע. באירוניה מרה קורא להם הנביא: „בואו בית־אל ופשעו, הגלגל הַרבו לפשוע והביאו לבוקר זבחיכם, לשלשת ימים מעשרותיכם וגו׳, כי כן אהבתם בני ישראל" (ד׳, ד׳—ה׳). המקדשים וההיכלות לא יצילו אתכם, כי לא יצילו גם את עצמם: המקדשים בבית־אֵל ובגלגל יהיו לשממה (ג׳, י״ד; ה׳, ה׳; ז׳, ט׳). רק טהרת־הלב ומעשים טובים יכולים להצילכם: „כי כה אמר ה׳ לבית ישראל: דרשוני וחיו" (ה׳, ד׳). דרשו טוב ואל רע למען תחיו וביתר ביאור: „שנאו רע ואהבו טוב והציגו בשער משפט אולי יחנן ה׳ אלהי צבאות שארית יוסף" (ה׳, י״ד—ט״ו). קשה לסמן ביתר בירור את השקפתו של הנביא על אפסותה של עבודת־ה׳ החיצונית ועל חשיבותם של המעשים הטובים ממה שבאר אותה הנביא עצמו בפסוקים אלו: „שנאתי מאסתי חגיכם ולא אריח בעצרותיכם. כי, אם תעלו לי עולות ומנחותיכם ושלם מריאיכם לא אביט. הסר מעלי המון שיריך וזמרת נבליך לא אשמע. ויגל כמים משפט וצדקה כנחל איתן. הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה, בית ישראל?" (ה׳, כ״א,—כ״ה). הדברים הנמרצים האלה בנו אָב לכל המתקוממות הגדולה של כל גדולי־הנביאים, שבאו אחר עמוס, נגד הקרבנות וכל המתיהם אליהם, כי בהם כבר נתבטא במלואו ונעשה כלל גדול הרעיון הנבואי הגדול הזה: אהבת־משפט ומעשי צדקה וחסד טובים ורצויים בעיני אלהים מקרבנות ושירות־היכל וחגים ועצרות ומקדשים.

אבל בזה עדיין לא נסתיימה פעולתו של עמוס. אולי יותר חשובה מפעולתו הדתית והמדינית היא פעולתו הסוציאלית.

כמעט בכל נבואותיו מדבר עמוס דברים נמרצים על אודות העושק והחמס, שהעשירים עושקים ומדכאים את העניים (ב׳, ו׳—ז׳; ד׳, א׳; ה׳, י״א; ח׳, ד׳—ו׳). הוא מתקומם נגד

השרים ובעלי האחוזות הגדולות, המוצצים את דמי־העם והדואגים רק למלא את בטנם מטובו. הוא זועק חמס על כל „השוכבים על מטות־שן וסרוחים על ערשותם ואוכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק" ועל „הפורטים על פי הנבל", „השותים במזרקי יין וראשית שמנים ימשחו" (ו', ג'–ו'). הוא מנבא קשות לכל אלה, שלוקחים בזרוע או על פי חוקי־החמס את אחוזתו של העני או חלק גדול מתבואותו ובונים להם במהיר זה בתי־גזית ונוטעים להם על ידי זה כרמי־חמד (ב', ו'; ה', י"א). נמרצים ביותר הם דבריו בפרשה ח', ד'–ה': „שמעו זאת השואפים אביון ולשבית עניי־ארץ לאמור: מתי יעבור החודש ונשבירה שבר והשבת — ונפתחה בר, להקטין איפה ולהגדיל שקל ולעַוּת מאזני־מרמה. לקנות בכסף דלים ואביון בעבור נעלים (עיין גם ב', ו'), ומפל־בר נשביר. נשבע ה' בגאון יעקב: אם אשכח לנצח כל מעשיהם. העל זאת לא תרגז הארץ ואָבל כל יושב בה?" — כאן לפנינו כל הפשעים החברותיים הגדולים, שפשעו עשירי־העם נגד העניים ושהיו צריכים בגזרה להרגיז את מוסדות המדינה הישראלית כולה. ונוספה על אלה תוכחתו הנמרצה נגד „פרות־הבשן אשר בהר שומרון, העושקות דלים, הרוצצות אביונים, האומרות לאדוניהם: הביאה ונשתה" (ד', א'). המעשים הרעים האלה נוראים בעיני הנביא יותר מן הפשעים נגד האלהים, כלומר, עבודת־האלילים שלהם, שאינם עומדים אלא במדרגה שניה והוא אינו מזכירם אלא אגב גררה (ב', ח'; ה', כ"ו; ח' י"ד). הנביא מתקומם בכל תוקף נגד מחשבתם המוטעית, שהם חושבים, כי ברבוי־זבחים יקנו את חסד־ה' ובעבודה חיצונית יכפרו על רשעתם נגד החלשים (ד', ד'; ה', כ"ב). הם, שבאים אל בית־ה' ובידם גזל עניים (ב', ח'); הם, שמרבים תפלה בשפתותם, ובלבותם הם מתנפלים אף בחגים הקדושים למצוא תחבולות איך לנצל את האביונים (ח', ה'); — לא ימצאו חן בעיני ה' ולא ישיגו את חסדו. אלהים ירדפם באפו ויאבד את בתי־השן שלהם ואף את מקדשיהם ואת כל מהמריהם (ג', ט'; ה', י"א). אלהיו של עמוס הוא שופט, דיין אמת, שמדתו הוא דין יותר מרחמים (Cornill Die israel. Propheten S. S. 48-49) אבל בזה שעמוס מטעים כל־כך את התכונה הדימוקרטית של תורת־ישראל והורת על הגלוי את הצ ד ק, שנעשה לבסיס היהדות (עיין המאמר המדרשי היפה: „מכל מה שבראתי איני אוהב אלא את הדין... נותן אני מה שאהבתי לעם שאני אוהב", דב"ר, פ' שופטים), הוא מתרומם על מעלת בן־דורו הושע (שמטעים ביותר את חטאיהם הדתיים והמדיניים של בני ישראל, את אי־הסדרים שבמלכותם) ונעשה מורה לישעיה הראשון. הוא נופל מהושע רק בזה, שהושע מצרף במדותיו של הקב"ה את מדת־הרחמים למדת הדין (קורניל, שם, עמ' 49 ואילך).

את תקופת הפרענות והפגעים קרא עמוס — ואחריו קראו לה גם כן שאר נביאים — בשם „יום ה'" או „היום ההוא". כפי הנראה, היה שם זה שגור בפי בני ישראל שבימיו לסמן בו את יום־הדין הגדול, שבו יֵענשו הרשעים, והצדיקים יקבלו שכר טוב וראשי העם שבדורו, אשר חשבו את עצמם לישרים וצדיקים בעיני רבונם, היו רוצים לזכות ולהגיע ליום ה' כדי שיזכו לאכול מפרי מעלליהם, הטובים בעיניהם. על זה אומר הנביא, שאין להתאוות ליום ה', מפני שהוא יהיה חושך ולא אור (ה', י"ח–כ'). „כי יום מר" יהיה „היום ההוא": החגים יהפכו בו לאבל והשירים—לקינה (ח', י'). כל המשתחוים לעגלי בית אל ודן יפלו ולא יקומו (ח', ד'). אלהים יעבור בקרב ישראל כדי לענשו על חטאיו — ובכל הרחובות והחוצות יהיו אבל ומספד (ה', ט"ז–י"ז). הבחורים והבתולות היפות יתעלפו בצמא (ח', י"ג). הבתים הגדולים — אדירי־האומה — יתפוצצו לרסיסים והבתים הקטנים — דלת־העם — יהיו מלאים בקיעים. הרוב הגדול של האומה ישמד מתחת שמי־ה' (ו', ט'). החרב וחרון ה' ירדפם גם בשבי (ט', ד'). וב„ראש גולים" יגלו „השאננים בציון והבוטחים בהר שומרון" (ו', ז'), כלומר, השרים והחורים של יהודה וישראל. העם יגלה „מהלאה לדמשק" (ה', כ"ז). בזה מרומזות, כנראה, גלות־אשור, שהנביא רואה אותה בעיניו החודרות הולכת וקרובה.

וכדרך נביאי ישראל לשתף גם את הטבע במעשי בני־אדם מפני ששנויי־הטבע הרי באים הם מאלהים ולהם גורמים רק מעשיהם הטובים או הרעים של בני האדם (עיין ערך נביאים), — מתאר גם עמוס את השנויים העצומים לרעה שיבואו ב„יום ה'" גם בטבע כולו, אשר יסבול יחד עם בני־האדם החטאים. השמש תחשך

בצהרים, הארץ תרגז ותתמוטט ותעלה כהנילוס וגם תשקע כיאור מצרים (ה׳ ה׳—ט׳; ט׳, ה׳). כאן נמצאים הרבה מן הקוים והשרטוטים שבתמונה הנוראה בהודה האפל, שהכמי התלמוד קראו לה בשם „הבלו של משיח״. ועוד קו אחד, שהיה לו ערך גדול להתפתחותו של הרעיון המשיחי בדורות הבאים, יש למצוא בדבריו של עמוס: הוא מונה בין שאר הפורעניות העתידות לבוא על ישראל גם את הפסק הנבואה או את השתכחות התורה מישראל. הוא מנבא, כי ימים יבואו ויהיה רעב בארץ, „לא רעב ללהם ולא צמא למים, כי אם לשמע את דברי ה׳״ (ה׳, י״א). העם ישוטט „מצפון ועד מזרה״ לבקש את דבר ה׳ — ולא ימצאהו (ה׳, י״ב).

בתאור „יום־ה׳״ של עמוס יש, איפוא, כל הקוים והשרטוטים, שאחר־כך נצטיירה בהם התקופה שלפני ביאת משיח: גלות, הורבן, הריגות, שפלות, שנוי סדרי־בראשית ובטול־התורה. אבל כל זה הוה הנביא לא לימים רהוקים כל־כך: על זה מעידים הדברים „והגליתי אתכם מהלאה לדמשק״, שהבאנו כבר, וגם ההזות הקשה: „נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל״ וגו׳ (ה׳, ב׳), שנראה ממנה ומפסוקים כיוצא בזה, שהנביא לא לימים רהוקים הוא מנבא. יעודים משיהיים בעצם אינם נמצאים בכל אותם הפרקים של עמוס, שאי־אפשר ליהסם לאהר. הם נמצאים רק בפסוקים הנוספים בסוף הספר (ט׳, י״א—ט״ו, עיין למעלה § 5). בפסוקים אלו אנו נמצאים נבואה, שעל פיה יקים ה׳ את „סוכת דוד הנופלת״ ויבנה אותה מהדש כמו שהיתה לפנים, ויהד עם זה יגדל גם האושר המדיני והכלכלי: כשם שב„יום ה׳״, היום המוכן לפורעניות, ישתנו סדרי בראשית לרעה, כך ישתנו סדרי־בראשית בימי הישועה לטובה: — משיה אישי והתעלות רוהנית — שני קוים עיקריים של אמונת המשיה — אין למצוא אפילו בפסוקים אלו, שנוספו על נבואותיו כדי שלא לסיים בפרענות, כאמור (עיין למעלה, § 5).

§ 7

סגנונו של עמוס וצורתו הפיוטית של נבואותיו.

עמוס אומר על עצמו: „לא נביא אנכי ולא בן־נביא״ וגו׳ (ז׳, י״ד), כלומר, איני ראש של בני־נביאים וגם איני אחד מתלמידי ישיבה של נביאים, אלא אכר פשוט אני וכל תורתי לא באה לי מפי מורים ומלמדים, אלא מרוהי, מרוה ה׳ אשר בקרבי. מזה יש להוציא משפט, שגם בלשונו וגם בצורת־נבואותיו לא היה מושפע — על כל פנים ברובו — מצורות־הנבואה, שהיו רגילות בבתי־המדרש של הנביאים. שהרי אין ספק, שהנביאות היתה בימים קדמונים מעין אומנות וודאי היתה דבר שצריך למוד והתרגלות, ועל כן השתוממו הכל על שאול, שנעשה נביא ברגע אחד (ש״א, י׳, י״א): ונראה הדבר, שהיו ישיבות של נביאים בערים שונות (מ״ב, ב׳, ג׳ ואילך) ובני כל ישיבה היו מתנבאים בסגנון אחד (כמו שמוכה ממ״א, כ״ב, ו׳—כ״ה; עיין ערך „נביאים״). — ואולם, אף על פי שעמוס הוציא את עצמו מכלל הנביאים ובתי־מדרשם, עם כל זה מוכרהים אנו לשער, שהיתה לו ידיעה באופן־למודיהם. כי הזיונותיו (ז׳, א׳—ו׳; ה׳, א׳—ג׳; ט׳, א׳) ודאי הם ממין מראות־הנביאים, הנמצאים עוד בירמיה א׳ ועוד, אף על פי שהוא לא השתמש בהם אלא במדה מוגבלת וסגנונו בשאר נבואותיו שונה הוא מסגנונו בהזיונות אלה. אפשר, שההמונים הנאספים בבית־אל לא הטו אוזן לתוכהתו מפני שלא נאמרה לפי סגנון הנביאים, שהורגלו בו, ועל כן השבו, שהוא „מוכיה״ סתם (ה׳, י׳), המדבר מלבו באין יד ה׳ עליו. ולפיכך השתעבד עמוס לטעמם ולהרגלם ונשא את משאיו האהרונים בסגנונם של שאר הנביאים — בצורת הזיונות ומראות; ואפשר, שהתרגש העם באמת לרגלי דרשותיו אלו, ומפני זה התקומם נגדו לבסוף אמציה כהן בית־אל, שראה בו אדם מזיק להסדר הנהוג בממלכה ולהאמונה המקובלת, ועד מהרה גרשהו מארצו. על כל פנים, ברוב מליצותיו נקי ספר־עמוס מסימני הנביאות האומנית, כמו שלא ימצאו ממנה אלא רשמים מועטים אף בישעיה (ו׳ ואילך) והושע (א׳, ב׳ ואילך). מפני שהיה אכר ורועה, אהב לבהור במשלים מהיי השדה והמדבר. כאלה הם, למשל: „עגלה המלאה לה עמיר״ (ב׳, י״ג), המשלת קצו של ישראל לקציר ולזמירת פירות מבושלים (ה׳, א), המשלת הנגידות והגבירות שבשומרון לפרות (ד׳, א׳) ועוד. בתור אכר, הוא מדבר על הסכנות המרהפות על התבואה (ז׳, א׳—ו׳), ובתור רועה — על ההיות הטורפות, המפהידות את הרועה והמדלדלות את עדריו (ג׳, נ׳—ד׳) וגם על

הצפרים הנלכדות בפה (ג׳, ה׳) ועוד. ובתור אחד מבני ההמון, השתמש עמוס גם במשלים המוניים: קנית דבר או מכירתו „בעד נעלים" — כלומר, בעד פרוטה (ב׳, ו׳; ה׳, ו׳) — זו היתה ודאי מליצה המונית, שנמצאת עוד בש"א י"ב, ג׳ לפי השבעים: „כופר ונעלים, ענו בי ואשיב לכם" (וכמו כן לפי הגירסא היונית בבן סירא מ"ו, י"ט במקום הנוסח העברי שבידינו: „כופר ונעלם ממי לקחתי"). גם הדברים: „ואשמיד פריו ממעל ושרשיו מתחת" (ב׳, ט׳) הם, כנראה, בטוי מליצי, שהיה רגיל בימי קדם, שהרי מצאנוהו לא לבד בישעיה (ל"ז, ל"א וקרוב לזה במלאכי ג׳, י"ט), אלא גם בכתובת הכנענית של המלך אשמנעזר (שורה י"א, י"ב). ושיהה נהוגה היתה גם כן המליצה: „כמהפכת אלהים סדום ועמורה" (ד׳, י"א; עיין ישעיה, י"ג, י"ט; ירמיה, מ"ט, י"ח וגם נ׳, מ׳; דברים, כ"ט, כ"ב). מדרך צורתו הפיוטית להשתמש בכתוב הוזר, שהוא מכפילו בכל מהלקה. כן הוא מכפיל בהזון הראשון את המלות: „על שלשה פשעי... ועל ארבעה לא אשיבנו" (א׳, ג׳, ו׳ ואילך), בהזון השלישי — את המלות: „ולא שבתם עדי נאום ה׳" (ד׳, ו׳, ה׳, ט׳, י׳, י"א), ובהזון הששי, שבו הוא הוזר כמעט על פסוקים שלמים: „מי יקום יעקב כי קטן הוא — נחם ה׳ על זאת, לא תהיה אמר ה׳" (ז׳, ב׳—ג׳, ה׳—ו׳) ועוד. עמוס רגיל לשנות ולשלש מליצות שוות אף בהזיונות שונים ונראה, שהוא יצר אותן, ועל כן הוא משתמש בהן פעם אחר פעם: המליצה „על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים", שבפסוק ב׳, ו׳ נמצאת בקירוב בפסוק ה׳, ו׳: „לקנות בכסף דלים ואביון בעבור נעלים"; המליצה שבפסוק ב׳, ז׳ הוכפלה בפסוק ה׳, ד׳ ודומה להם גם פסוק ה׳, י"ב; המליצה: „ועלתה כיאור כלה ושקעה כיאור מצרים" (ט׳, ה׳) נמצאת בשנוי מועט גם בפסוק ה׳, ח׳; המליצה: „ההופכים ללענה משפט" וגו׳ נשנתה בפסוק ו׳, י"ב: „הפכתם לראש משפט ופרי צדקה ללענה". מליצות דומות נמצאות בפסוקים: ד׳, י"ג; ה׳, ה׳; ט׳, ו׳, ובשני הפסוקים האהרונים נשנו הדברים: „הקורא למי הים וישפכם על פני הארץ ה׳ שמו" מלה במלה. ואולם יש מן המבקרים, שמוציאים שלשת הפסוקים האלה מכלל נבואותיו של עמוס.

עמוס אוהב לשון נופל על לשון: „הגלגל גלה יגלה" (ה׳, ה׳ וקרוב לזה במיכה, א׳, י׳, י"ג וי"ד; צפניה, ב׳, ד׳; ישעיה, ה׳, ז׳ וכדומה); „קיץ" נופל על לשון „קץ" (ה׳, א׳).

בספרו של עמוס אנו מוצאים מלות או צורות בודדות, שאין להן אחים במקרא: „מעיק־תעיק" (ב׳, י"ג) — כנראה מלה קרובה אל מלת „עיק" בערבית במשמע: הסתם, העצר; „צנות" ו„סירות־דוגה" (ה׳, ב׳); „ההרמונה", (שם ג׳), שאפשר, שהוא כעין „הרמונה", שעל פי ביאורי הוא כעין בית זונות מקודשות לאלילת־האהבה; „בשס" (ה׳, י"א) — צרה זרה במקום „בוסס", שהוא „פעלל" מן „בוס"; „פרט" (ו׳, ה׳), שכנראה פירושו: לשיר שיר של קטעים; „נהלו" (שם, ו׳) במשמע „הרגישו כאב" מעין „לא הלי ולא מרגיש", והושפע ממנו בן־סירא העברי שבידינו (מ"ט, ב׳): „כי נהל על משובותינו"; „מרזה" (שם, ז׳) — במשמע משתה (מה שאין כן בירמיה, ט"ז, ה׳), וקרוב לזה בתלמודית „מרזיהן" (ספרא לבמדבר, כ"ה, ב׳ ות"י שם; אסת"ר עה"ב ויהי בימי), וכן מצאנו בכתובת כנענית מרזח אלם" (C I S. I, 165); „ומסרפו" (שם, י׳) — או צורה מאוחרת במקום „משרפו", כמו „סירוף" בירושלמי, או קרוב אל „סרף" בערבית, שהוראתו „סחף"; „לקש" (ז׳, א׳) — בשאר כתבי־הקודש בא רק „מלקוש"; „אנך" (ז׳, ז׳) — קרוב ללשון ערבית ואשורית, שבהן משמעו — בדיל; „ישחק" (שם, ט׳, וט"ז) במקום „יצחק" (כמו „שחק" ו„צחק"), וראוי לשים לב, שאין אנו מוצאים במקרא זולתו את השם יצחק או בית־יצחק בתור כנוי להעם בכללו; „בוקר" (שם, י"ד) — רועה; „כלוב" (ה׳, א׳) — במשמע סל (ובירמיה ה׳, כ"ז יש לו מובן אחר); „כברה" (ט׳, ט׳) — במשמע „נפה", וקרוב לה „מכבר" (שמות, כ"ז, ד׳ ועוד) — מעשה־שבכה.

יש להעיר עוד, שבמקום אחד (ה׳, ב׳ וגם ג׳) אנו מוצאים אצל עמוס גם הרוזי־קינה, שצורתם היא: הרוז אחד גדול (בן שלש תיבות) והשני קצר (בן שתי תיבות), למשל:

נִטְּשָׁה עַל אַדְמָתָהּ
אֵין מְקִימָהּ.

הרוזים כאלה היו מצויים מעיקרם בשירי „מקוננות" ו„יודעי־נהי" (שם ט"ז ועיין ירמיה, ט׳, ט"ז—כ׳), ואחר כך נעשו לצורה פיוטית רגילה בכתבי־הקודש אף במקום שאין רמז לקינה

זנקל לשער, עד כמה פעלו דבריו של עמוס, שבא להגיד חזות קשה בהרוזים של המקוננות והסופדים בעצם חג עממי בבית־אל, בשעת הצהלה והשמחה של ההמון החוגג.

§ 8 השפעתו של עמוס על שאר הנביאים. מאחר שעמוס היה — כמו שהזכרנו — הראשון בין הנביאים, שהשאירו את כתביהם בספרותנו, צריך שנפגוש רשמי השפעתו ומליצותיו בכתבי הנביאים בני־דורו, שהיו צעירים ממנו, וביחוד בספרי החוזים שאחריו.

נתחיל בהושע, שהיה בסוף ימיו של נביאנו (עיין למעלה, § 5). מליצתו: „ואל תבואו הגלגל ואל תעלו בית־און ואל תשבעו חי־ה' (כלומר בבאר־שבע) (ד', ט"ו) הושפעה, כנראה, מעמוס ה', ה': „ואל תדרשו בית־אל והגלגל לא תבואו ובאר שבע לא תעברו... ובית־אל יהיה לאון". אם ידע הושע את מליצתו זו של עמוס, יתבאר על ידי זה מה שכנה את בית־אל בשם של גנאי: „בית־און". „גאון־ישראל" (הושע, ה', ה' וז', י'; ועיין נחום ב', ג') מזכיר את „גאון־יעקב" בעמוס (ו', ה' וח', ז'); „ושלחתי אש בעריו ואכלה ארמנותיה" (הושע, ח', י"ד) הוא הרוז החוזר בעמוס חזון א', מחלקה א'; „כאריה כי הוא ישאג ויחרדו" (הושע, י"א, י'), השוה עמוס ג', ח' (וגם א', ב').

יואל: תאור יום־ה' שלו (ב', א'—ב') דומה אל האמור על זה בעמוס (ה', י"ח—כ'); הפסוק „וה' מציון ישאג ומירושלים יתן קולו" (יואל, ד', ט"ז) נמצא אות באות בעמוס (א', ב'). יש קורבה גדולה בתאור ימי האושר לעתיד לבוא ביואל, ד', י"ח ובין זה שבעמוס ט', י"ג, אלא שהכתובים האחרונים של עמוס אינם מספרו (עיין למעלה, § 5 וגם סוף § 6).

מיכה מוסר לנו (ג', ט'—י"ב) בדברים קצרים את כוונתו של עמוס, וביחוד הוא עושה זאת בפסוק י"א של פרשה ג': „ראשיה בשוחד ישפטו וכהניה במחיר יורו ונביאיה בכסף יקסומו ועל ה' ישענו לאמר: הלא ה' בקרבנו, לא תבוא עלינו רעה".

צפניה: „ובנו בתים" וגו' (א', י"ג) הוא מעין עמוס ה', י"א (ואולם עיין גם דברים כ"ח, ל' ול"ט), ואל תאור יום ה' של צפניה (א', י"ד ואילך) השוה עמוס (ה', י"ח—כ'); „הס מפני ה'" (א', ז') היא מלה, שנמצאת בספר עמוס פעמים (ו', י'; ח', ג'). ובכלל קרובים הרעיונות שבנבואה זו של צפניה אל אלה שבעמוס. וגם הפורענות, שתבוא על הגוים, שבצפניה ב' מקבילה הרבה אל חזון א' שבעמוס.

זכריה תנינא: „ואמר: לא נביא אנכי, איש עובד־אדמה אנכי" (י"ג, ה') מקביל אל דברי עמוס: „לא נביא אנכי ולא בן־נביא אנכי, כי בוקר אנכי" (עמוס, ז', י"ד).

על שני הנביאים הגדולים, שהיו אחריו, על ישעיה וירמיה, השפיע עמוס לא לבד במליצותיו, אלא גם ברעיונותיו. הם לא רק שאלו ממנו משלים ודבורים, אלא הוא גם אצל מרוחו עליהם בנבואות שלמות.

ישעיה א', י"א ואילך נראה כמעט כהרחבת עמוס ה', כ"א ואילך: הרעיון אחד הוא בשניהם: משפט ולא קרבנות. וגם בטויים שוים יש בהם: „חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי" וגו' (ישעיה, א', י"ד), דומה מאד לעמוס ה', כ"א: שנאתי מאסתי חגיכם"; ו„למה לי... וחלב מריאים" (ישעיה, א', י"א), דומה מאד להכתוב: „כי, אם תעלו לי עולות ומנחותיכם לא ארצה ושלם מריאיכם לא אביט" (עמוס, ה', כ"ב). גם בשירת היין שבישעיה ה', ביחוד בפסוק ה' ואילך, נכרת השפעתו של נביאנו. ישעיה ה', ט' ואילך השוה אל עמוס ה', י"א (וגם ג', ט"ו בסופו). המחלקות השונות שבנבואותיו של ישעיה תחלתן: „הוי"; וכן הדבר בעמוס (ה', י"ח; ו', א'). תאור העשירים, המאחרים בנשף ומרבים לשתות יין ולפרוט על פי הנבל ולא ישימו לב לגורל עמם מתוארים בישעיה ה', י"א—י"ב באופן דומה מאד למה שהם מתוארים בעמוס ו', ד'—ה'. דברי המתאוים ליום ה' מובאים בישעיה, ה', י"ט כמעט באותן המלות, שהם מובאים בעמוס, ה', י"ח (השוה גם נגודו: „המנדים ליום רע" וגו', עמוס, ו', ג'). והפסוק „מצדיקי רשע עקב שוחד" וגו' (ישעיה, ה', כ"ג) נמצא בנוסחה שונה מעט בעמוס ה', י"ב.

ועוד הרבה יותר מזה גדלה השפעתו של עמוס על ירמיה. כבר ראינו (עיין למעלה, § 6), כי אחד מן הרעיונות הראשיים שבספר עמוס הוא זה: עבודה חיצונית לא לבד שלא תציל את העם ולא תביא לו תועלת, אלא גם תביא לו נזק רוחני, מפני שעל ידה מתרגל העם

להשוב, שאין הלב עיקר, אלא המעשים. — ורעיון נעלה זה הוא גם יסודן של כמה וכמה מנבואותיו של ירמיה. כן הוא אומר, למשל, כי בימים הבאים לא יזכרו ולא יפקדו את „ארון ברית־ה'" ולא ימצאו חפץ בו, אַף על פי שעַתה הוא מבטחו הראשי של העם (ירמיה, ג', ט"ז ואילך). הוא מתקומם גם נגד הטעות להשען על היכל ה' ולהשוב, שאם מקדשו בתוך ישראל לא תבואהו רעה (ז', ד' ואילך). כל זה מושפע מנבואותיו והשקפותיו של עמוס. ואולם ביחוד אנו מוצאים בפרשיות מ"ט ואילך שבירמיה — אם נכתבו מיד הנביא הענתותי או לא — שבהן הוא מנבא רעה על הגויים, התיחסות אל פרשה א' שבעמוס, שגם היא מדברת על פשעי הגויים (אל ירמיה, מ"ט, ב' השוה עמוס, א', י"ד; אל ירמיה מ"ט, ג', השוה עמוס א', ט"ו; אל ירמיה, מ"ט, כ"ז השוה, א', ד'). המראות הנבואיים שבעמוס (ז', א' ואילך) דומים אל אותם שבירמיה (א', י"א ואילך; כ"ד, א' ואילך) גם בבנינם וגם במליצתם. ואולם אפשר, שכתבו שניהם על פי התכנית, שהיתה מקובלת בין בני הנביאים ובישיבותיהם. הפסוק „אל ינוס הקל ואל ימלט הגבור" (ירמיה, מ"ו, ו') דומה מאד להפסוק „ואבד מנוס מקל וחזק לא יאמץ כחו וגבור לא ימלט נפשו" (עמוס, ב', י"ד). המליצה: „כי כל ראש קרחה" וגו' (ירמיה, מ"ה, ל"ז) מצויה בעמוס (ח', י'); גם המלה „אֵבל יחיד" שבפסוק הנזכר לאחרונה נמצאת גם בירמיה (ו', כ"ו; ועיין גם זכריה י"ב, י') וכיוצא באלו. —

נעיר גם כן, שהכתוב: „אם אסק שמים שם אתה ואציע שאול הנך" (תהלים, קל"ט, ח') נבנה, כפי הנראה, על פי הכתובים: „אם יחתרו בשאול משם ידי תקחם ואם יעלו השמים משם אורידם" וגו' (עמוס ט', ב' ואילך).

בתור נגוד, כלומר: כדי להראות את ההבדל הגדול שבין הנביאים־הסופרים הראשונים ובין הנביאים־הסופרים המאוחרים, שהיו בימי גלות־בבל ולאחריה, — נביא בזה את מלאכי, שמשתדל לקבוע בלבם של בני ישראל את ההכרה, כי סבת צרותיהם היא — מה שאינם מביאים את המעשר והתרומה אל בית־ה'; והוא מבטיח את בני עמו, שאם רק יביאו את המעשר ואת התרומה, יטיף ה' עליכם גשם נדבות ויתן להם אושר ושלום (מלאכי, ג', ה' ואילך). זהו ממש ההפך מדברי עמוס (ד', ד'—ו' ואילך), שאמר לבני ישראל: הלא הבאתם לי מעשר ותרומה וקרבנות הרבה, ואף על פי כן נתתי לכם בשכרכם (עמוס מדבר כאן דרך התול כמו שמדבר הושע, ט', י"ד ואילך) „נקיון שנים בכל עריכם והוסר להם בכל מקומותיכם", למען תדעו, כי לא העבודה החיצונית היא העיקר, אלא טהרת הלב ומשפט וצדקה, — ואלה היסודות הנעלים, שעליהם מתבססת כל פעולתו הנבואית של עמוס.

ביבליוגרפיה.

מלבד הפירושים העבריים של רש"י, רד"ק ושאר המפרשים הקדמונים שלנו, ומלבד הפירושים האשכנזיים של אורילי, היציג, שטיינר, קייל, רייס, נובק ומארטי, עיין גם:

Wellhausen: Die kleinen Propheten.

Cornill: Der isr. Prophetismus, 2. Aufl. 1896, SS. 38 f.

Smith: The book of The Twelve Prophets. 1896.

Driver: Joel and Amos, in „Cambrige Bible foschools and colleges", 1897.

Budde in „Jewish Encyclopedia" I, 530, 533.

ע"ד עמוס בספרות התלמודית עיין מאמרם של קייפמאן, קוהלר ולואיס גינצברג, Jewish Encycl. I. 533

ע"ד „יום־הדין" בספרו של עמוס וע"ד יחוסו אל היעודים המשיחיים עיין: יוסף קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, כרך א', ספר א', עמ' 23—28 („השלח", כרך י"ב, עמ' 360—365) וגם Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes, I, 11—13.

הרצאה כללית על תכנו של ספר עמוס עיין: Gerson B. Levi. Amos, Book of—in „Jewish Encyclopedia", I, 533-534.

הערות ובאורים על פסוקים בודדים בספר עמוס עיין מאמרו האיטלקי של צ"פ חיות בירחון Rivista Israelitica שנת 1904, חוברת א'.

צבי פרץ חיות
מורה בבית-מדרש לרבנים ובה"ס הגבוה
בפירינצי (איטליה).

פרושים (פרישין).

פרושים.

§ 1 הגדרה. בשם „פרושים" נקראה אחת מן הכתות היהודיות, שנגלו אחרי מלחמותיהם של החשמונאים. מתנגדיהם היו הצדוקים וקרובים להם ברוחם היו ה„השאים" או ה„חסידים"

§ 2 המקורות. מקורות היסטוריים מימי הפרושים, המדברים באריכות על תכונתה ושאיפותיה של כת זו ושאפשר לסמוך עליהם, כמעט שאין לנו כלל. הספרות התלמודית והרבנית, שנתחברה בזמן שכבר נשתכחו מלחמות הכתות הישראליות וניטל טעם החיים המדיניים הישראליים כמעט לגמרי ותורת־הפרושים כבר שלטה בקרב היהדות שלטון בלי־מצרים, אינה נותנת לנו ידיעות מדויקות מצמיחתן ומטרותיהן של הכתות. רק בספור אחד, שנסדר בזמן מאוחר (אבות דרבי נתן, פ"ה) יש דברי־אגדה על צמיחת כת־הצדוקים. ואולם, לעומת זה, משומרות לנו בספרות התלמודית כמה וכמה שמועות על אודות כמה וכמה ענינים בודדים, שבהם נחלקו הכתות הללו; וכן גם נמסרו לנו מאמריהם והשקפותיהם של ראשי־הפרושים וגדוליהם. וכך אנו מוצאים בספרות זו כמה וכמה ענינים חשובים, שמהם יש להכיר את מהותה ותורותיה של כת־הפרושים. מלבד משניות אחדות, חשובות בנידון זה הרבה ברייתות, ביחוד במגלת־תענית; ויחד עם זה יש ערך גדול להאגדה, וביחוד להאגדה הסתמית (כלומר, שלא נתפרש שם אומרה) במכילתא, ספרא וספרי, שהוותה מוכיח עליה, שהיא עתיקה מאד.

חשובות ביותר הן גם הידיעות, שנתן לנו סופר דברי הימים יוסף הכהן (פלאוויוס), שמזכיר בספריו את הכתות כמה וכמה פעמים, ביחוד ב„מלחמות־היהודים" II, 8, 14 וב„קדמוניות היהודים" XVIII, 1, 2 ואילך. אמנם היו מי שהחליטו, שהדברים הנמצאים בספריו של יוסף הכהן על הכתות העבריות נתקצרו בזמן מאוחר על ידי המעתיקים הנוצרים, אבל על ההלטה זו חולקים בימים האחרונים כמעט כל החוקרים. יוסף הכהן מדבר ביחוד על היחס שבין הפרושים והצדוקים, והחסרון העיקרי שבדבריו הוא — מה שהוא משתדל לצייר לקוראיו בעלי ההשכלה היונית את הכתות הישראליות כאילו היו ישיבות פילוסופיות יוניות. אבל מצד אחד לא קשה כל־כך לעמוד על האמת שבדבריו בעזרת הידיעות, שיש לנו על הפרושים ממקורות אחרים, ומצד שני מרבה יוסף הכהן לספר לנו על אודות הפרושים ומעשיהם דרך־אגב, באופן שספריו צריכים להחשב להמקור הראשון והיותר חשוב. יוסף הכהן לא היה יכול להרוץ במתכוון משפט קשה על הפרושים מאחר שהוא עצמו, שבכל כך היה הדבר חשוב בעיניו, כי קוראיו מקרב הגויים יתנו כבוד לשמו, מציין את עצמו בתור פרוש. ולפיכך רשאים אנו לחשוב גם את ההשקפות הדתיות של היהדות סתם, שתאר בספרו „נגד אפיון" — אחרי שנביא בחשבון את הגון הפי־לוסופי, שהוא רגיל למצוא באמונות והדעות הישראליות — להשקפותיה של כת־הפרושים.

עד מקור אחד מאותו זמן יש לראות באוונגליונים, ביחוד בשלשת האוונגליונים הראשונים הנקראים בשם „סינאופטיים", שבהם יש הרבה ידיעות על אודות התיחסותו של ישו אל הפרושים. מתוך אלו יצאה ונתפשטה ההשקפה הידועה, שהפרושים לא היו אלא צבועים והנפים, מסנני־יתוש ובולעי־גמל (מתיא, כ"ג, כ"ד). השקפה זו מוצאה מתורת־המוסר שבמתיא פרק כ"ג, בעוד שהידיעות האחרות, הנמצאות בספרי כל ה„סינ־אופטיקיים", מתארות את יחסו של ישו אל הפרושים בתור יחס של ידידות ומראות, שהסכים כמה וכמה פעמים לדעותיהם אפילו בשאלות העיקריות של האמונה. ולפיכך ערערו על תוכחה

זו שבמתיא במדה מרובה, וקרוב לשער, שהיא אינה מקורית בעצם או שמתחלה היתה לה מגמה אחרת. אפילו מלומדים נוצרים מודים בזה, „שהיא כוללת בטויים המוניים שתכליתם ליסר ולהוכיח על הקלקלות הקיצוניות, שנראו בעניני־הכתות, אבל בשום אופן אינם נותנים מושג נכון מן הכתות בכלל". בעצם וראשונה לא היתה הנצרות צוררת לתורת־הפרושים ולא תמיד היתה רואה בהם אויבי־האמונה. פוילוס השליח עדיין הוא קורא לעצמו בשם „פרוש בן פרוש", מה שלא היה עושה אילמלי היה כנוי זה נחשב כבר בזמנו לשם נרדף עם „צבוע" ו„אוחז־עינים". יותר קרוב לודאי, שאיבתה של הנצרות מוצאה מן הזמן, שבו נפרדה הנצרות מעל היהדות פירוד גמור (לערך 100 שנה אחרי הולדת הנוצרי), ורק אז חדרו אל תוך האיוונגליונים של מתיא ולוקאס אותם הבטויים מתוך שנאה כבושה, החסרים עדיין באיוונגליון של מרקוס. האיוונגליון של יוחנן, השוטם את כל היהודים כלם, מדבר על הפרושים בלי בוז ומשטמה מאחר שבזמן התחברותו כבר נתבטלו חלוקי־הדעות שבין הכתות ושוב לא היה לו צורך להלחם בפרושים בתור בעלי שיטה מיוחדת.

§ 3 שמה ומהותה של הכתה. באור שמה של כת־הפרושים תלוי כל־כך בהבנת מהותה, עד שאי־אפשר לפרש את זה אלא על ידי בירורה של זו. ראוי להטעים, שבזמן קדום היה, כפי הנראה, השם „פרושים" שם של גנאי ורק מתנגדי־הפרושים היו משתמשים בו כדי לסמן על ידו את הכת. זמן מרובה חשבו בטעות, שבאה על ידי המסורת העברית והנוצרית, כי את הפרושים צריך לחשוב לה„כת של החסידות היחסנית", שהיא שמה לה למטרה את הרחבת התורה־שבעל־פה והשגיחה בקפדנות יתירה על שמירת „הסייגים לתורה", שעשתה לכל פרט ופרט מן החוקים והמשפטים, ועל הדקדוקים הדקים, שיצרה בהלכות טומאה וטהרה; בעוד שהצדוקים, שהיו משכילים יותר ובקיאים בהויות העולם, היו מקילים בעניני הדת. בהסכם לזה היו גוזרים גם השם „פרושים" או מן „פרש" — באר, וה„פרושים" היו לפי זה — המבארים, אלה שהיו מפרשים את התורה כדי להוציא ממנה הלכות חדשות, או מן „פרש" — הבדל, וה„פרושים" היו ה„נבדלים", שהיו מקפידים על הטהרה ופורשים לא רק מטומאתם של עובדי־האלילים ושל הכותים, אלא גם מזו של „עמי־הארצות" מישראל. את מובנו האמתי של הדבר הכיר לראשונה אברהם גייגר, שהטעים את העובדה, שהכהנים, ודוקא בעלי־ההשפעה שבניהם לא היו מסיעת־הפרושים ושגם הצדוקים מתנגדיהם לא היו נופלים מהם בדייקנותם והיו מיחסים להשאלות הדתיות היותר פעוטות אותה החשיבות עצמה שיחסו להן הפרושים.

באמת היו הפרושים עיקר מפלגת־האזרחים, שנתהוותה במשך כמה מאות שנה ב„כנסת־ישראל" של תקופת בית שני ונלחמה במפלגת־האצילים, שהתקבצה מסביב ל„מיוחסי־כהונה", על אודות ההשפעה והשלטון: „כי אלהים נתן לכל את הנחלה, את הממלכה, את הכהונה ואת הקדושה" (השמונאים ב', ב', י"ז). הפרושים היו, אם כן, בתור מתנגדי האריסטוקראטיה, באי־כחו של העיקר הדימוקראטי, שעל פיו צריך היה לקדש את כל העם כולו ולתת לו אפשרות, שיקח חלק במצוות הקדושות הקשורות בעבודת־האלהים. בימי רדיפותיהם של הסורים נתחברו מפלגת־האצילים וחלק ממפלגת־הכהנים אל האויב ו„הפרו ברית", ואולם מפלגת־האזרחים יצאה למלחמה בעד חירות־האמונה ושמירת־החוקים והגינה בחרף־נפש על אלו, ויחד עם זה — על חירותה של ארץ־המולדת, באופן שממלכה חדשה יכלה להוסד תחת שבט־מלכותה של המשפחה החשמונאית הלאומית והחסידה. ממלכה זו רצתה מפלגת־האזרחים לראותה מתנהגת על פי הדרך המובילה אל המטרות, שעל מזבחן הקריבה מפלגה זו את דמי לבבה. אלהים ותורתו צריכים היו לפלס את נתיבותיה של ממלכה זו. על ידי ההתקרבות אל עובדי־האלילים באו על האומה כל מיני פורעניות מאז ומעולם; ולפיכך נאסר להתקרב אל הגויים לא רק על ידי נשואי־תערובות, אלא גם על ידי משא־ומתן פרטי: את המסחר עם חוץ־לארץ המעיטו במתכוון על ידי גזרם טומאה על ארץ העמים, וכריתת־ברית עם הרומיים היתה שלא ברצונם. בני־אדם הללו היו מתנגדי ההתערבות בעובדי־האלילים; הם היו באי־כחה של אותה השיטה, שהיונים היו מתמרמרים עליה וקוראים לה בשם ἀμιξία ושבעברית היא נקראת בשם „פרישות". מזה בא להם השם

„פרישין", שקראו להם מתנגדיהם האריסטוקראַטים וממנו נתהוו אחר־כך השם העברי „פרושים" והשם היוני Φαρισαῖοι שלבסוף קבלו אותו הם עצמם וכנו בו את עצמם.

§ 4 יסודותיה של תורת הפרושים. מתוך יחוסם אל הממלכה ומתוך מצבם בחברה מתבארות ההשקפות, שנמסרו לנו בתור השקפותיהם המיוחדות של הפרושים. „הפרושים מורים, שהכל נעשה בגזרה קדומה ועם כל זה אינם שוללים מן הרצון האנושי את היכולת להכריע את הכף בעצמו, ואדרבה, הם חושבים, כי רצוי היה בעיני אלהים, שכח־הגזרה והתבונה האנושית יעבדו ביחד, באופן שכל אדם יכול ללכת בדרך הטובה או הרעה כהפצו" (יוסף הכהן, קדמוניות י"ח, א', ג'). כאן מדובר על הסתירה שבין ההשגחה האלהית ובין הבחירה האנושית החפשית, סתירה, שנתחבטו בה הרבה. הפרושים מקיימים את מציאותן של שתיהן ביחד ומעמידים אותן זו בצד זו, כמו שעושים גם כתבי־הקודש, וכן אומר גם ר' עקיבא: „הכל צפוי והרשות נתונה" (פרקי־אבות, ג', י"ב). השקפה זו, כשהיא עוברת אל תחום הנהגת המדינה, פירושה: הממלכה והצבא צריכים להתכלכל אך על פי מצוות־התורה. וכשהיו מעמידים לעומת תביעה זו את מעצורי־החיים, היו הפרושים מוצאים תשובה על זה במה שהיו מראים על המלחמה האחרונה, שבה נתאמתו הדברים: „כי לא לגבורים המלחמה", והיו אומרים, שעל הממלכה מוטלת רק חובה אחת: לשמור ולקיים את תורת־ה' ואת מנהגי האבות, ובשאר הדברים היא צריכה להשען על ההשגחה האלהית. לא פוליטיקה, לא כריתת בריתות ומלחמות היו בעיניהם העיקר, אלא למוד התורה הקדושה ובאורה. אחת היה להם, מי משל בהם, כל עוד לא נגעו לרעה בהירות־האמונה; ואולם הם היו נעשים לאויבים קשים ל כ ל ממשלה, אם היתה מנהגת את הממלכה ב נ ג ו ד לעיקריהם.

כשהיו מציעים לפני הפרושים, שהיו מאמינים בהשגחה האלהית, את השאלה, מפני מה הביא אלהים במלחמות האחרונות וברדיפות הדתיות פורעניות ויסורים על הרבה אנשים נקיים, היו מוצאים לה פתרון בחיי־העולם הבא: בתורת שכר־ועונש לאחר מיתה ותחית־המתים. ה' יעורר את המתים לעתיד לבוא מתרדמת־המות, כדי לגמול טוב לשומרי־מצוותיו ולהעניש את העוברים על מצוותיו: „אלה יקיצו לחיי־עולם ואלה לחרפות לדראון עולם" (דניאל, י"ב, ב).

בתור מתנגדי מפלגת מיוחסי־כהונה, היו הפרושים מגינים על זכיותיה של מפלגת האזרחים בזה, שמצד אחד היו מחליטים, כי אין להכהנים שום זכות על ממשלה חילונית, שהיא חלקו ונחלתו של המשיח מבית דוד, ומצד שני היו מיחסים את קדושת הכהנים לכל העדה כלה. ומאחר שסוף סוף הפרושים לא היו נוגעים בקדושתו של בית־המקדש ובזכיות הכהנים הכתובות בתורה, ואדרבה, הם היו מודים בכל משפט־הבכורה, שהיה להכהנים מימי־קדם,— היו מוכרחים לדרוש, שב„חבורות" שלהם יהיו גם בני־העם מצוינים בסימנים חיצוניים של טהרה. וכן הוכרחו הפרושים לכוון הרבה חוקים אל תביעות החיים (כגון תקנת עירוב, כדי שיוכלו החברים להתאסף בשבת), ומתוך כך הוכרחו לפעמים גם להקל ולשנות. ואולם, מאחר שאי־אפשר היה להם אפילו להעלות על הדעת, שאפשר לשנות מעיקרם חקים דתיים, א ל ה י י ם, בהסכם לצרכי־השעה, היו מחזיקים בישן בכל תוקף ועל ידי פירושים ודרשות היו משתדלים להשלים בין תקנותיהם החדשות ובין המסור והמקובל: הם היו רואים באלו התקנות מסורת־אבות (Paradosis) עתיקה שלא נמסרה בכתב, אלא הגיעה אליהם בתור מ ס ו ר ת ־ ש ב ע ל ־ פ ה. וכך יחסו הפרושים, בכוונה נגד בעלי דינם, חשיבות גדולה להאמונה ב ת ו ר ה ־ ש ב ע ל ־ פ ה, והם הוסיפו להרחיב את דרשותיהם ותקנותיהם בצורת מסורת, שנמסרה בקבלה־שבעל־פה, איש מפי איש. מתנגדיהם, שהיו מחזיקים־בנושנות ככל המפלגות האריסטוקרטיות, החזיקו בישן בכל הנוגע להמצוות המעשיות ולפסקי־הדינים בכל תוקף, בעוד שבכל הנוגע להיי הממלכה היו מתנהגים על פי כללים, שנראו בעיניהם כהכרחיים לקיום המדינה ושיצרו אותם על פי שקול־דעתם החפשי, בלי תשומת־לב אל התורה או אל המנהג. לתוך סוג זה נכנסים רוב הענינים, שנפלה בהם מחלוקת בין הפרושים ובין הצדוקים. למנותם כאן אחד אחד אנו חושבים למותר, מפני שאין אנו מוצאים בהם תמיד מחלוקת בעיקרים; אבל, כשאנו

מסתכלים בהם בעינים הודרות, אנו רואים בהרבה מהם, כיצד בקשו הפרושים לחזק את הדרושיהם על ידי דרשות דחוקות, בעוד שמתנגדיהם, שהיו מחזיקים בישן בכל תוקף, היו יכולים להסתייע גם בפסוקי התורה כצורתם. נאמנים לשיטתם, דרשו הפרושים, שקרבן־התמיד יהא ניטל מקופתו של בית־המקדש, שכל העם השתתף בה, ובודאי לא היה זה אלא הנהה לעם, אם הזהירו לערוך את מנהגי „נסוך־המים" ו„חבוט־הערבה" בפומבי גדולה. ולעומת זה פעמים שלא היו מקפידים כל־כך על דיני טומאה וטהרה כהצדוקים, אף על פי שדוקא הם השתדלו, שכל העם כלו יהא זהיר בדינים אלו.—מה שהפרושים הגגו את חג־השבועות חמשים יום אחרי הפסח, בעוד שהצדוקים היו מפרשים „ממחרת השבת"— „ממחרת שבת־בראשית" ו„שבועות" שלהם היה חל תמיד ביום א' בשבוע,—דבר זה תלוי היה, כנראה, במחלוקת בהלכות קביעת־המועדים. נגד הבנת הכתובים כצורתם היו הפרושים מתקוממים גם בשאלות דיני עונשים הרבה, וגם בזה היו הפרושים מגיעים על ידי ביאורים ופירושים לידי המתקת־הדינים. „עין תחת עין" פרשו שלא כצורתו ועל ידי זה שמו קץ ל„משפט־הגמול" (jus talionis); את הדין, שהאדון אחראי בהיזקם של עבדו ואמתו, בטלו לגמרי. נפלא הדבר, שרוב החילוקים הללו הובלטו ביחוד בזמן מאוחר, בימי ר' יוחנן בן זכאי, וכפי הנראה, נולדו בו בזמן, שכת־הצדוקים נהפכה והיתה לכת־הבייתוסים, שנקראה כך על שם משפחת־הכהנים (שנעשתה למיוחסת על ידי הורדוס) ותומכיה, שהיו פוסעים על ראשי העם ברגל גאוה ובעברת זדון. אפשר הדבר, שיש יחס וקשר בין דבר זה ובין המחלוקת בדבר זכות־הירושה של הבת („בת הבן והבת שתיהן שוות"): משפחת הור־דוס וסיעתה החליטו, שיש למרים אשת־הורדוס זכות־הירושה על כסא החשמונאים, ואולם הפרושים התנגדו לזה.

§ 5 תכונת־הפרושים.

אבל אז היתה ממשלת הפרושים נכונה כבר בלי ערעור. העם היה כרוך אחריהם, באופן שכל מעשי עבודת־האלהים, התפלות והקרבנות היו נעשים על פי תקנותיהם. ולא עוד אלא שאפשר היה להם להתנגד אפילו לרצונו של המלך או הכהן הגדול: הם היו בטוחים בעזרת העם. הם היו אהובים בתור שופטים, מפני שהיו ממתיקים את הדינים ולא היו דנים על פי „ספר־גזירתא", שהיו בו דיני עונשים וקנסות קבועים ועומדים, אלא היו עונשים וקונסים אחרי דרישה וחקירה מדויקת ומיוחדת לכל מקרה ומקרה ואחרי שהיו מוצאים סמך למעשיהם בדברי־תורה. וחוץ מזה היו הפרושים נחשבים לאנשים שיש ביניהם אהבה ואחוה, הנכונים לתמוך זה בזה והמבינים גם את צרכיה הצבוריים של ארצם, בעוד שמתנגדיהם היו מתיחסים בשנאה כבושה זה אל זה, ומכל שכן אל העם. ולאחרונה, הפרושים היו משתדלים להרים את העם למדרגת־השכלה יותר גבוהה ולהורותו דעת בבתי־הספר ועל ידי ה„סופרים".

§ 6 תולדות הפרושים.

וכן נשתלשל הדבר והגיע לידי כך, שהפרושים מצאו בקרב העם הרבה תלמידים מקשיבים והיו לכתה, שדבריה נשמעים ביחוד בחיים הצבוריים, יותר נכון—לא לכתה, אלא לבאי־כחו של העם. אבל בזה היה גם הסרון הרע, כי על ידי זה נעשתה כתה זו, שמתחלה היתה רחוקה מן הפוליטיקה, לכתה מדינית במדה מרובה ולא יכלה להפטר מן ההשפעות המזיקות, הכרוכות בעסקנות המדינית. הברית, שנכרתה בין הפרושים והחשמונאים ושעל ידה נוסדה הממלכה, לא היתה יכולה להתקיים זמן מרובה. הנגוד הטבעי, שהיה בין עסקיה החילוניים של משפחת־המושלים ובין הקפדנות הדתית של הפרושים, הביא לידי סכסוך עצום. יוחנן הורקנוס (שבתלמוד קדושין הוא נקרא גם בשם „ינאי המלך") עזב בשנות־חייו האחרונות את הפרושים ורדף אותם, עד שמנהיגיהם הוכרחו לברוח. הוא בטל, לפי עדותו של יוסף הכהן, את הדינים, שהפרושים הוסיפו מתוך מסורת־אבות, אבל יוסף הכהן לא הודיע לנו, מה היתה מהותם של החקים האלו. לידי מלחמה גלויה באו החשמונאים עם הפרושים בימי אלכסנדר ינאי, שבתור כהן־גדול רצה לעשות את ההפך מתקנותיהם של הפרושים בכוונה להכעיס את אלו, ועל ידי זה נתלקחה מלחמת האזרחים, שגזלה מן הארץ במשך עשרות שנים את השלום ואת האושר, שעלתה להמלך כמעט בכסאו ולכמה אלפים מן האזרחים—בחייהם. בהתמרמרות והתעקשות שלא יאמנו בקשו שתי הכתות להשמיד זו את זו לגמרי.

לבסוף בא הדבר לידי שלום ארעי בין אלכסנדר ינאי ובין הפרושים, ובצואתו השיא המלך עצה לאשתו שלומית אלכסנדרה, „שלא להתיראות לא מן הפרושין ולא ממי שאינן פרושין, אלא מן הצבועין, שדומין לפרושין, שמעשיהן כמעשי זמרי ומבקשין שכר כפנחס" (סוטה, כ"ב ע"ב). שלומית שמעה לקולו ומסרה להפרושים, שבראשם עמד אחיה שמעון בן שטח, את המשרות היותר חשובות בממלכה ובסנהדרין. עכשיו היתה כל ההנהגה כולה בידם, ואי־אפשר לומר, שהשתמשו בה בנדיבות יתירה. הם התאכזרו על מתנגדיהם וצוו להרוג את יועציו של אלכסנדר ינאי במספר שמונה מאות איש. מסורת־האבות קבלה שנית כח ותוקף, והנהגת־המדינה היתה על פי עיקרי שיטתם. אחר כך באה מלחמת־האזרחים, שפרצה בין הורקנוס ואריסטובלוס. הפרושים עמדו מנגד לה: על זה מעידה תפלתו של חוני המעגל בימי מצור־ירושלים: „הללו בניך והללו כהניך" וכו' (קדמוניות, י"ד, א', ב'). אותה המנוחה ממלחמת המפלגות שררה גם בתחלת שלטון הרומיים (אחרי שנת 63 לפספה"נ). ואולם, יותר שנעשו המושלים האדומיים מתנגדי הלאומיות הישראלית, שעל ידי זה מסרו את הממלכה בלי־משים בידי הרומיים, יותר נשתקע הלק מן הפרושים בפולי־טיקה ועסק בה בהתלהבות יתירה, כדי להגן על הירותם של העם והאמונה. ששת אלפים פרושים מאנו, כפי המסופר, להשבע שבועת־אמון להור־דוס והשתתפו בקשר, שקשרו עליו הותנה והמפלגה החשמונאית. כשבקש הורדוס בסוף ימי ממשלתו להשלים עם העם, נעשו גם הפרושים יותר נוחים לו וראשיהם שמעיה ואב־טליון היו ממקורביו. אבל התחברות כזו אל המושלים אנו מוצאים רק עוד פעם אחת, בימי אגריפס הראשון (50—54 לפספה"נ). אל שאר זרעו של הורדוס ואל הנציבים (הפרוקוראטורים) הרומיים, שרדו ביהודה בזרוע והתקלסו באמונת העם, התיחסו הפרושים באיבה. מקרב כת־הפרושים יצאה הכת הפטריוטית של ה„קנאים", שבקשה לשים קץ להעול הנכרי ביד חזקה, ועל כן ערכה את המלחמה האחרונה. אחרי שבטלה הממלכה, בטלה גם העסקנות המדינית של הפרושים רק עוד פעם אחת, בימי בר־כוזיבא, עורר בהם ר' עקיבא את השאיפה המדינית להיות. אבל שיטתם ההוגית והדתית נתפתחה מאז יותר ויותר, וכך נשארה מאז ועד היום המושלת־היחידה ביהדות. שאיפתם להתקדמות ולשנוי החיים הדתיים גרמה לכל השנויים והתקונים של היהדות הרבנית.

§ 7 ההשקפות הדתיות של הפרושים.

ובכן, יותר ממאתים שנה שלטו הפרושים בחיין הרוחניים ובדתו ואמונתו של עם ישראל. ורוב גדולי־הספרות ורוב המאורעות של שנות המאות האחרונות שלפני החורבן עמדו תחת השפעתם. מתוך חוגם יצאו מחברי החלקים היותר מאוחרים של ה„כתובים", אליהם שייכים „תלמידי־החכמים" וראשיהם, ה„זוגות" (עיין ערך זה), כל מוסרי־הקבלה, שנפרטו בפרקי־אבות, א', ולהם צריך ליחס גם את המאמרים היותר עתיקים שבמשנה ובמדרש. בתוך חוג הפרושים נתחברו גם רוב הספרים ה„גנוזים" וה„חיצוניים". אמנם, בספרים אלו יש להכיר לעתים קרובות גם השפעות אחרות, ולפיכך קשה לפנות להם מקום בתוך אותה הספרות, שבה נתגלו מחשבותיהם של הפרושים בטהרתן; אבל הרי רוחם העיקרי והרעיונות היותר חשובים שבהם נובעים ממקור זה ולא יתנכרו למוצאם. ביחוד ניכר מוצא זה באחדים מן הספרים האלו, למשל, ב„חשמונאים ב'", ב„תהלות שלמה" וב„עלית־משה".

על פי המחשבות והרעיונות, הכלולים בכל הספרים האלה, צריך לסדר את השקפת־העולם שבהם, ולא די בזה להשתמש לתכלית זו במה שאנו יודעים ממלחמתם עם הצדוקים או עם הנוצרים. שיטה לא יצרו הפרושים מהשקפותיהם מעולם; הם לא הצטיינו מעולם לא בעיון מופשט, אף לא בסדור שיטתי (סיס־טימטיקה). הרגש הדתי שבהם דאג קודם כל להצד המעשי שבדת, להתגשמותה בחיים. המושגים העיקרים של השקפתם הדתית מוצאם מן המסורת, אבל הם לא שמרו אותם בצורתם העתיקה והמסורה, אלא הלבישו אותם לעתים צורה אחרת, שמכאן ולהבא נשתלשלה ביהדות והגיעה עד לימינו אלה. הפעולה היותר חשובה, שבעדה יש להכיר טובה להם ביחוד, היא — מה שהם גרמו להתפתחותו של האינדיוידו־אליסמוס הדתי.

העיקר הראשי של תורת־הפרושים היתה

האמונה באל אחד, שקבלוה כמו שנמסרה להם מאבותיהם והניחוה בתור אמונה מקובלת־לכל. אבל חדוש אחד נתחדש בבית־מדרשם: הם הטעימו בכל תוקף, שהאלהות היא עצם נפרד מן העולם, ועל כן היו נמנעים מלהשתמש בתארי־הגשמה ככל האפשר. במקום שהתורה משתמשת ביחס אל האלהות בבטויים מגשימים מאד, שם מצאו התנצלות לזה במאמר „דברה תורה כלשון בני־אדם"; הפרושים בדברי עצמם היו מוסיפים על תארים כאלו מלת „כביכול", כדי להחליש את הרושם, והיו מראים, כי לעומת כל ציור מגשים אפשר למצוא בתורה עצמה ציור אחר, שמתנגד לו: „וינח ביום השביעי — וכי יש לפניו יגיעה? והלא כבר נאמר: לא ייעף ולא ייגע וכו'; ומה תלמוד לומר „וינח"? אלא כביכול הכתיב על עצמו, שברא את עולמו בו' ימים ונח בשביעי" (מכילתא, שמות כ, י"א).

תארים כאלו אינם אלא ציורים, השאָלות, בהסכם להשגת שכלנו המגבל: „הרי אנו מכנין אותו מבריותיו לשכך את האוזן במה שהיא יכולה לשמוע" (מכילתא, שמות י"ה, י"ט); והם מתחלפים לפי התכשרותם ותפיסתם, הרוחנית והמוסרית של בני־אדם: „ראתה שפחה על הים, מה שלא ראה יחזקאל ושאר הנביאים" (מכילתא, שמות, ט"ו, ב'). ואולם מהותה של האלהות נעלה היא מעל כל רבוי ושנוי: „אני ה' לא שניתי". ומתוך השקפה זו נאסרה החקירה במהותה של האלהות. אלהים הוא בלתי־נראה ובלתי־נחקר (עזרא ד', ד', א'—י'). מן החקירות במעשה מרכבה לא היתה דעת החכמים נוחה כלל; ובאמת, עד שנתפשטה תורת־ה„יודעים" (הגנוסטיציסמוס) בארץ־ישראל, היו חקירות כאלו יקרות־המציאות. גם בתרגומי המקרא, האלכסנדרוני כהארמי, שנולדו בהשפעתם של הפרושים, ניכרת השאיפה להמנע מתארים מגשימים, ועל כן הם מתרגמים שלא כצורתן אותן ההשאָלות, שבהשגתו של העם כרוך בהם איזה מושג גופני; ולא עוד אלא שהם יוצרים מושגים חדשים, מעין „מימרא", „יקרא", „שכינתא" ועוד, שאינם מצויים בכתבי־הקודש.

השאיפה להטעים את רוחניותו של מושג האלהות גדלה כל כך, עד שהיו נמנעים ככל האפשר מלהוציא את השם המפורש: „זה שמי לעלם". „אלהים גלה למשה את שמו, ועליו אין אני רשאי לדבר", כותב יוסף הכהן (קדמוניות ב', י"ב, ד'). רק בבית־המקדש היו מוציאים את שם הויה מפורש ככתבו, וגם שם היו הכהנים נמנעים מלעשות זאת בעשרות השנים האחרונות לפני החרבן: „הצנועין שבכהונה מבליעין אותו בנעימת אחיהם הכהנים" (קדושין, ע"א). את השם היו מבטאים בכנוי „אדני", שעבר אל הלשון היונית בתור Κύριος וממנה בא אל כל הלשונות המערביות, אבל בארץ־ישראל הכמי־הפרושים היו משתמשים בשם „רבון" וכדומה לזה רק בשעת התפלה, וגם זה רק לעתים רחוקות. וכשנתאוררה מלת „אדני" בעבודת־האלהים, התחילו נמנעים מלהשתמש גם בה בחיים הרגילים ובמקומה התחילו אומרים „השם", אפילו כשהיו מביאים פסוקים מן המקרא. במקום שהיה הדבר אפשרי, היו מדלגים בכלל על „השם" או היו משתמשים במקומו בהשאָלות מעין „שמים", „המקום", „השכינה", „הגבורה", „הקדוש ברוך הוא".

מן הסכנה, שעל ידי הפשטה זו יעשה מושג האלהות קלוש ומטושטש, נצלה היהדות הפרושית על ידי מה שעשתה את היחסים שבין האלהים והעולם לפנימיים ובלתי־אמצעיים ככל האפשר. אלהים הוא היוצר התקיף ובעל־היכולת של השמים והארץ וכל אשר בהם. השאלה, כיצד באה היצירה לעולם, לא היתה מעסקת אותם. הם אחזו בכל תוקף אך בהאמונה, שהכל נוצר יש מאין. בשאר הדברים הנוגעים לענין זה השאירו לנו רק דעות בודדות ותמימות מאד. מן החקירות על „מעשה־בראשית" לא היתה דעתם נוחה כמו שלא היתה נוחה מן החקירות על „מעשה־מרכבה". הפרושים היו מתענגים על השלמות והתכליתיות של העולם, ואלו היו להם הוכחות מספיקות על אומנותו הגדולה של היוצר. ולעומת זה, „כל המסתכל בד' דברים ראוי לו כאילו לא בא לעולם: מה למעלה, מה למטה, מה לפנים ומה לאחור; וכל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו שלא בא לעולם" (חגיגה, ג', א').

גם על אופן התיחסותו של אלהים, שהוא למעלה מן העולם, אל עולמנו זה, אנו מוצאים לא דברים ברורים, אלא רמיזות תמימות. בתגי־הפרושים היו מאמינים ב„מלאכים גבורי־כח עושי דברו" (של מקום), אבל היו זהירים מלראות בהם בריות־מתווכות (מיטטעלוועזען), שיש להן

מציאות מתמדת, והיו חושבים אותם רק להופעות זמניות, שנבראות רק לשעתן, כדי למלא משלחה ידועה.

תכלית הבריאה היא האדם: „חביב אדם שנברא בצלם"; ומלת „צלם" יש לה כאן, כמובן, הוראה רוחנית. „אדם נברא יחידי, כדי ללמדך, שכל המאבד נפש אחת מישראל כאילו אבד עולם מלא... ומפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם לחברו: אבא גדול מאביך" (סנהדרין, סוף פ"ד). בן עזאי מביע רעיון זה עצמו במאמרו: „זה ספר תולדות אדם — זהו כלל גדול בתורה". ובכן לא נשארו הפרושים בגבולות הלאומיות הקיצונית, כשאר העמים הקדמונים, אלא הורו, שכל בני האדם יצורי אלהים הם והוא דואג להם ושומע אל תפלתם: „הקדוש ברוך הוא אפילו כל באי־העולם באין וצועקין לפניו, הוא שומע צעקתם"; „שהוא זן ומפרנס לכל באי־העולם"; „ימינך, שפשוטה לכל באי־העולם". ומהם בא לנו המאמר היפה: „כל מקום שאתה מוצא רושם רגלי־אדם, שם אני לפניך" (מכילתא, שמות, י"ז, ו'). אמנם, הם לא יכלו לומר, שכל בני־אדם ממלאים את חובתם למקום במדה אחת: יותר מדאי היה גלוי וידוע הדבר, שהעולם האלילי נשתקע אז במדות מגונות, ויותר מדאי היה בולט ההבדל שבין המעשים המוסריים של יהודים ובין אלו של לא־יהודים; ואף על פי שלא יכלו להוציא שום אומה מן הכלל ולומר, שהיא אינה נחלתו של „קונה שמים וארץ", עם כל זה הוכרחו לעשות הבדל במדרגת־השייכות, שהאומות שייכות להקב"ה, והחליטו, ש„על ישראל הוחל שמו ביותר" (ספרי, דברים, פסקא ל"א). מפני החבה, שהוא מחבב את כל בני־האדם, רצה הקב"ה לתת את התורה לכולם: „התורה ניתנה דימוס, במקום הפקר"; אבל הגויים לא רצו לקבלה, כדי שיוכלו ללכת אחרי תאוותיהם. ומצד אחר נראו גם בין הגויים כמה שאיפות מוסריות, ולפיכך נצטוה ישראל לקרבם: „פקד המקום לישראל להיטיב לגרים ולנהוג בהם ענוה" (ספרי, במדבר, פרק ע"ה). „גרי־הצדק", כהילני המלכה ומשפחתה, היו מכובדים מאד, ולתוך התפלה נתקבלה הברכה: „על גרי־הצדק".

היחס של בני־האדם אל אלהים מתארים אותם החכמים על ידי המון ציורים, שבהם רגילים לתאר פטרונים ארציים, הדואגים באהבה רבה לשלומם של החוסים בהם. אין בלשון אף בטוי אחד של חבה, שלא נשתמש בו המקרא, לדעת החכמים הראשונים, כדי לציין בו את היחוסים שבין המקום לאדם. המושג הכולל של היחוסים האלו היא — „מלכות־שמים". „מלכות־שמים" היא ההפך ממלכות־הארץ („מלכותא דארעא ומלכותא דרקיע"), הנגוד ל„שעבוד־מלכיות". מימי עולם היא, ונתגשמה על הארץ מיום שהכירו בני־האדם את אלהים: „משבא אברהם אבינו, המליכו על השמים ועל הארץ" (ספרי, דברים, שי"ג). עם ישראל קבל מלכות זו בהר סיני, אבל היחיד צריך לקבל עליו עול מלכות־שמים בכל יום ויום, כלומר, לבקש — על ידי תפלה והרחקת כל הרעיונות המבטלים מעבודת הבורא — התקרבות לאלהים, לשעבד את מחשבותיו וחושיו לרצונו ולאהוב את ה'. על כן נקראת קריאת־שמע בשם „קבלת עול מלכות־שמים". הצדיק חי בעול זה ונושא אותו בשמחה ואושר: „איני שומע לכם לבטל הימני מלכות שמים אפילו שעה אחת" (משנה ברכות, סוף פרק ב').

ל„מלכות־שמים" יש גם הוראה משיחית, ועל זה נדבר להלן, בסוף הערך.

אלהים מתואר לא רק בתור מלך, אלא גם בתור אב: „אבינו מלכנו" הוא מבטא עתיק, שבו פונים אל אלהים בשעת התפלה. כי ה' הוא אביהם של בני ישראל — זאת הביע כבר גם המקרא; אבל כי יחס זה אינו יחס־על־תנאי ואי־אפשר לו להפסק — דבר זה נוסף רק עתה, בימי הפרושים: „אפילו הם סכלים, אפילו הם פושעים, אפילו מלאי־מומים נקראים בנים" (ספרי, דברים, ש"ח). על ידי זה נקבע בין ישראל ובין אביהם שבשמים יחס מעין זה, ששורר בין אב ובניו, — יחס של אהבה, שאינה מותנה על ידי שום דבר ואינה תלויה בשום גמול.

ובאותו יחס עצמו נמצא גם היחיד אל אביו שבשמים. על כן הוא פונה בכל צרכיו אל אביו שבשמים ומוצא בו מגן ועזרה. ואולם האדם צריך להשיב אהבה תחת אהבה, הוא צריך להשתעבד לרצונו של מקום כמו שהבן משתעבד לרצונו של אביו: „מה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי?" —. הוא צריך לאהוב את הקב"ה בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו: „בכל לבבך

– בשני יצריך; בכל נפשך – אפילו הוא נוטל את נפשך" (ספרי, דברים, ל"ב). הצדיקים חייבים להצדיק עליהם את הדין ולקבל את כל הנסיונות, שהקדוש ברוך הוא מנסה אותם בהם, ואפילו את היסורים: „למודים צדיקים, שמצדיקים עליהם את הדין" (ספרא, פרשת שמיני, מכילתא המלואים) ;„כל מה דעביד רחמנא לטב עביד". ועל כן חייב אדם לברך על הרעה" (ברכות, ט', ה). ולא עוד, אלא שהיסורים חביבים על הצדיק, מפני שהוא מרגיש, שעל ידיהם מתעלה ערכו המוסרי, והקשר שבינו ובין אביו שבשמים נעשה יותר פנימי: „מכות אלו גרמו לי ליאהב לאבי שבשמים" (מכילתא, מסכתא דבחודש, יתרו סוף פ"ו). שתי הרגשות מתנגדות מרגיש האדם בהתיחסותו אל אלהים, רתת וזיע לפני האל הגדול והנורא, שהוא למעלה מן העולם, ויחד עם זה בטחון וקרבת־הנפש, שאליהם הוא בא על ידי האהבה הפנימית: „אין לך אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה אלא במדת הקב"ה בלבד" (ספרי, דברים, ל"ב).

מתוך יחס זה של קרבה לאלהים משתלשלות ובאות גם החובות, שהפרושים מטילים על האדם. אחרי וכוח ארוך, „נמנו וגמרו: נוח לו לאדם שלא נברא משנברא" (עירובין, י"ג ע"ב), ועכשיו שנברא הוא חייב לשמור את נשמתו – חלק אלוה ממעל – בטהרה. האפשרות לשמרה בטהרתה נתנה בידי האדם, מאחר שיש לו בחירה חפשית והתורה מראָה לו את הדרך הנכונה. „מורא שמים" יהא תמיד על האדם, „ומי שמאמין, כי אלהים משגיח עליו תמיד, אינו מסוגל להטוא" (יוסף הכהן, „נגד אַפיון", ב', ט"ז); ואדם כזה זהיר הוא לא רק מלעבור עבירות בגלוי, אלא גם מלעבור על עבירות בסתר, שכמעט אין מדה למוד אותן בה, עבירות, שהן „דבר המסור ללב". בצד המצוה השלילית, שתהיה בלבו של אדם יראת־חטא, עומדת המצוה החיובית: „קדושים תהיו, כי קדוש אני ה' אלהיכם". וקדושה זו היא, כמו שנתפרש ביתר דיוק, הקוי למדותיה של האלהות: „פמליא של מלך למלך, ומה עליה להיות? – מחקה למלך" (ספרא, ראש קדושים). ובבהירות יתירה נתפרש דבר זה במאמר: „ללכת בכל דרכיו, אלו דרכי הקב"ה, שנאמר: ה' ה' אל רחום וחנון, ואומר: כל אשר יקרא בשם ה' ימלט; האיך אפשר לו לאדם להקרא בשמו של הקב"ה? אלא מה המקום נקרא רחום וחנון אף אתה הוי רחום וחנון" (ספרי, דברים, מ"ט). כדי להסביר הקוי זה לכל פרטיו ודקדוקיו, מקובצים מתוך המקרא כל הספורים על אודות מעשי הטוב והחסד, שעשה הקב"ה, ומהם צריך האדם ללמוד, שהוא צריך להתדבק בדרכיו ולהלביש ערומים, לבקר חולים, לנחם אבלים ולקבר מתים. ואפילו עניני נימוס ודרך־ארץ צריך האדם ללמוד ממעשיו של הקב"ה ולנהוג כמותו.

את המצוות המוסריות שבין אדם לחברו מוצאים הפרושים כלולים בכתוב: „ואהבת לרעך כמוך". אף המקרא עצמו לא השאיר שום ספק בדבר, שכתוב זה מדבר לא רק ביהודים בלבד, אלא בכל בני־האדם; ואולם הפרושים פרשו פסוק זה באופן שאי־אפשר לטעות במובנו הכולל: „דיעלך סני לחברך לא תעביד" – כך מתרגמהו תרגום יונתן ובהוראה זו מביאים אותו סופרים יוניים של אותו זמן. ולא עוד אלא שהלל הזקן אמר על דברים אלו: „זו היא כל התורה כולה ואידך פרושא" (שבת, ל"א ע"א). גם על זה באה ההסכמה הכללית מצד הפרושים. מן הפרושים קבלה הנצרות את הרעיון הזה ואת הפתגם הזה ועל ידי כן ראתה במצוה „ואהבת לרעך כמוך" את „קיום כל המצוות" (אל הגלטיים, ה' י"ד; אל הרומיים, י"ג, ט; יעקב ב, ח).

וב„קדושים תהיו" כלול גם ענין שלילי: „קדושים תהיו – פרושים תהיו, קדושים מקודשים, פרושים מאומות העולם ומשקוציהם" (מכילתא, מסכתא דבחודש, יתרו פ"ב). לתוך סוג זה נכנסות האזהרות על כל מיני ניאוף וזמה והזהירות מפניהם. את כל אותן התאוות המגונות והנוראות, שעבודת־האלילים היתה משוקעת בהן, מתעבים ומשניאים הפרושים בתור העבירות היותר המורות ועליהן נאמר: „ערות מסלקות את השכינה" (ספרי, דברים, רנ"ה). ואפילו בפי עובדי־האלילים מושמים הדברים: „אלהיהם של אלו שונא זמה הוא" (ספרי, במדבר, קנ"ז).

ואולם לתוך סוג זה נכנסות גם המצוות הנוגעות בעבודת־האלהים והשלשלת הגדולה של המצוות המעשיות. כי השקפת ראשוני הפרושים אינה כלולה בהן כשהן לעצמן, אלא יש להן ערך רק מפאת הכוונה המתגלית בהן או מפאת הרעיונות הדתיים, שנולדים ומתגלמים

על ידיהן. המעשה כשהוא לעצמו אין לו חשיבות בעיני המקום; זאת כבר הורו הנביאים. להן יש ערך רק בתור דברים, שמזכירים את ה׳: „אחד המרבה ואחד הממעיט, ובלבד שיכוון את לבו לשמים" (ברכות י״ז ע״א; מנחות ק״י ע״א). וכך הדבר גם בנוגע לצומות. ולפיכך היה הזקן אומר בתענית־צבור: „באנשי־נינוה לא נאמר: וירא אלהים את שקם ואת תעניתם, אלא: וירא אלהים כי שבו מדרכם הרעה" (משנה, תענית, ראש פ״ב). התפלה היתה להם „עבודה שבלב". תפלה ארוכה וקולנית לא חשבו למעלה יתירה: „המאריך קולו בתפלתו הרי זה מקטני אמנה" (ברכות, כ״ד ע״ב). וכן חשבו לסימן של קטנות אמנה את התפלה ואת הדאגה בעד יום מחר: „מי שברא יום ברא פרנסתו; מכאן היה ר׳ אליעזר המודעי אומר: כל מי שיש לו מה יאכל היום ואומר: מה אוכל למחר, הרי זה מחוסר־אמנה" (מכילתא, שמות, ויהי בשלח, פ״ב). בתחומה של עבודת־האלהים יצרו הפרושים את בית־הכנסת, ובזה עשו דבר גדול מאד, כי עבודת־אלהים זו בלי כהנים, בלי קרבנות, בלי מותרות ופומבי, שאפשר היה לעשות כמותה בנקל בכל מקום, היתה באמת „עבודה שבלב" ונתפשטה מסוף העולם ועד סופו.

המצוות המעשיות המרובות היו נחשבות בעיני הפרושים לצווי־אלהים, ובמדה ידועה — לתקנותיה של מלכות־שמים: „קבלתם מלכותי — קבלו גזרותי" (ספרא, אחרי מות, פי״ג). אבל לקיימן צריך דוקא בכוונה זו ובהכרה ברורה, שתכליתן היא — לטהר ולזכך את בני־האדם: „מה איכפת ליה להקב״ה אם שוחט אם עוקר? אלא לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות" (תנחומא, שמיני, ס׳, י״ב); או: „כשאתה תם — הלקך עם ה׳ אלהיך" (ספרי, דברים, קע״ז).

מאחר שהמצוות, שעשיתן החיצונית היתה הכרה, היו מרובות מאד, אי־אפשר היה הדבר שלא יהיו בין הפרושים גם אנשים כאלו, שהיו מסתפקים בעשיה החיצונית בלבד ולא היה בלבם כלום מן האמונה הפנימית. על פרושים מקולקלים כאלו מתמרמר פרק כ״ג של מתיא, אבל עליהם מתרעם גם התלמוד עצמו לפי המסורת של הפרושים: „ר׳ יהושע אומר: חסיד שוטה ורשע ערום, אשה פרושה ומכות פרושים הרי אלו מבלי־עולם" (משנה סוטה, ג׳, ה׳). ובברייתא אחת אנו מוצאים: „ז׳ פרושין הן: פרוש שכמי, פרוש נקפי, פרוש קיזאי, פרוש מדוכיא, פרוש מה־חובתי־ואעשנה, פרוש מאהבה פרוש מיראה" (סוטה, כ״ב ע״ב ועיין ירושלמי ברכות פ״ט. ה״ד וסוטה פ״ה ה״ה); ואת כולם מגנה התלמוד חוץ מן ה„פרוש מיראה", בעוד שהאידיאל שלו הוא ה„פרוש מאהבה". את החסידות החיצונית הזאת, שמסתפקת בעשית המצוות בלבד, שנאו הפרושים: „כל מעשיך יהיו לשם שמים" — זוהי תורתם. היחס של אבהות, שבו מתיחס הקב״ה אל בריותיו, צריך לעורר בנו את התשוקה לקיים את מצוותיו באהבה: „ואהבת את ה׳ אלהיך — עשה מאהבה" (ספרי, דברים, ל״ב). ואותה ההתלהבות וכלות־הנפש, שהאהבה מעוררת באדם, צריכה האמונה לעורר בו. קיום מצוותיה מקרב אל ה׳, מוסיף קדושה, מרומם את הערך המוסרי של האדם. ובזה היא צריך למצוא די התעוררות לקיימן. „אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס", הורו הפרושים, וראוי להתבונן בזה שהספור על אודות התיסדותה של כת־הצדוקים מביא אותה ביחס וקשר עם טעות, שנפלה הוקא בדברים אלו (אבות דרבי נתן, פ״ה). צדיק הוא מי שמקיים את מצוותיו של הקב״ה, אבל לא מי שתובע שכר עליהן: „אשרי איש ירא את ה׳ במצוותיו חפץ מאד — במצוותיו ולא בשכר מצוותיו" (עבודה זרה, י״ט ע״א). כי שכר המצוה מונח בהתקדמות המוסרית („שכר מצוה — מצוה") ובהתרחקות מן הרע. „כל מי שמשמר את השבת מרוחק מן העבירה" (מכילתא, ויהי בשלח, פ״ה).

בכלל לא היו הפרושים חושבים, ששכר ועונש משתלמים בעולם הזה במלואם; רק אחרי המות הם מתמלאים בשלמותם. ה„לעתיד לבוא" והמושגים המקושרים בו: „השארת הנפש ותחית־המתים, גאולת־היחיד וגאולת־העולם ביום־הדין הגדול לימות המשיח", העסיקו מאד את דמיונם של בני הזמן ההוא והולידו המון עצום של ביאורים מתנגדים זה לזה. יותר שההוה היה מעציב, יותר היו משתקעים בציורי של עתיד אידיאלי והיו חולמים על הודו והדרו חלומות מזהירים, שהיו מלאים ציורים מלהיבים. החזיונות־העתידות, הציורים המרובים שבספר דניאל היו ליסודה של השקפה מגושמת ואישית מאד על ימות־המשיח האידיאליים, שנתנבאו עליה הנביאים, וממש הכל

נשתקעו בהשבונות על אודות „קץ־משיח" ועל אישיותו של זה ובציורים מפרטי־הפרטים של מלכותו. אבל אמונה זו שלטה ביותר בקרב ההמון הגדול ובקרב החולמים ובעלי־הזיה. המתונים והוגי הדעות שב„סופרים" היו מתרחקים מדמיונות אלו. הם גנו את „מחשבי־הקצין", חשבו את ימות המשיח ל„דברים המכוסין מבני אדם" ורוחם לא היתה נוחה מן ההתעסקות בענין זה. הם האמינו בהשארת־הנפש, בגאולה שתבוא על ידי המשיח ובתחית־המתים, ושתי האמונות האחרונות הכניסו לתוך התפלה. בדבריהם נכרת שאיפה ברורה מאד לעלות את הציורים הדמיוניים ולעשותם רוחניים ביותר, ובעיניהם היתה השיבות יותר גדולה ל„מלכות־השמים", שתתגלה לימות־המשיח. מלהמשיח עצמו. כאן לפנינו ההוראה השניה של „מלכות שמים". בהוה מאמינים בה רק בני־ישראל; אבל לעתיד לבוא ימנו שני הסרונות של ההוה: ראשית, ישראל ישתחרר מעולו של שעבוד־מלכיות וה' לבדו ימלוך עליו אז (תפלת י"ח, ברכת השיבה; תפלת „את צמח" היא תקנה מאוחרה); ושנית, אף שאר אומות־העולם יכירו את ה': „וידע כל פעול כי אתה פעלתו ויבין כל יצור כי אתה יצרתי ויאמר כל אשר נשמה באפו: ה' אלהי ישראל מלך ומלכותו בכל משלה". על הימים האלו, שבהם „יהיה ה' אחד בעולמו ומלכותו קיימת לעולמי־עד", התגעגעו הפרושים; ועל ידי התורה היו צריכים להגיע אליהם מתחלה ישראל ואחר כך — כל העולם כלו. ועל כן כללו את כל התורה כלה בדברים אלו: „קבלו עליכם עול מלכות שמים והכריעו זה את זה ביראת־שמים והתנהגו זה עם זה בגמילות־חסדים" (ספרי דברים, שכ"ג).

ביבליוגרפיה:

אי"ה ווייס, דור דור ודורשיו, ח"א, פרק י"ג ופרק כ"ג.

Geiger Abr.: Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, S. 101 ff.; Jüdische Zeitschrift, II, 11—54. Dérenbourg Jos. Essai sur l'histoire et la géographie de Palestine, pp. 75 ff. 119 ff., 452 ff.

(התרגום העברי של ספר זה בשם „משא ארץ ישראל", מאת מביש"ן, שיצא בשני חלקים ע"י מערכת „המליץ", סט' פטרבורג תרנ"ו—תרנ"ז, ח"א, עמ' 35 ואילך וגם עמ' 60 ואילך, וח"ב, XI, עמ' 236 ואילך).

Grätz H.: Geschichte der Juden, Bd. III, IV Aufl., Note 12.

(התרגום העברי של שפ"ר בשם „דברי ימי ישראל", כרך א', עמ' 421 ואילך בקיצור).

Schechter S. Some Aspects of rabbinic theology (בכתב־העתי) Jewish Quarterly Review, VI VIII, X).

Elbogen S.: Die Religions Anschauungen der Pharisäer, Berlin 1904.

Hausrath H. Neutestamentliche Zeitgeschichte, Bd. I.

Wellhausen S.: Die Pharisäer und die Sadducäer. Greifswald, 1874.

Schürer E.: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 3 Bde. Leipzig 1898.

Bousset H.: Die Religion des Judenthums im Neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1903.

Holtzmann O.: Die jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu (Vorträge der Theologischen Konferenz zu Giessen. 17 Folge). Giessen 1901.

ד"ר יצחק משה אלבוגן

מורה בבית־המדרש הגבוה לחכמת־היהדות בברלין.

ספרים חיצונים (Pseudepigraphen).

ספרים חיצונים.

§ 1

הגדרה.

בשם „ספרים חיצונים" אנו קוראים לספרים שונים בתכנם ובצורתם, שנתחברו כמאתים שנה לפני החורבן השני וכמאה שנה לאחריו בידי יהודים, שהשתדלו לחקות בהם את מהותם וצורתם של כתבי־הקודש, ועל הרוב יִחסו אותם לאנשים קדמונים ומפורסמים באומה הישראלית, אבל למרות כל אלה לא הודתה היהדות בקדושתם של ספרים אלו מעולם.

§ 2

התיחסותן של היהדות והנצרות אל ה„ספרים החיצונים".

ה„ספרים החיצונים" נבדלים מכתבי־הקודש בזה, שהם לא נקדשו בקדושת התנ"ך ולא נכנסו לתוך „עשרים־וארבעה" שלנו. ואולם הם נבדלים גם מן ה„ספרים הגנוזים", הנקראים בלשונות העמים בשם „אַפּוֹקריפין", ובני ישראל הורגלו במאת־השנים האחרונה לקרוא להם בשם „כתובים אחרונים": ה„ספרים הגנוזים" נחשבים לקדושים בעיני הנוצרים, ביחוד בעיני בני הכנסיה הקתולית והיונית, ונכנסו לתוך ה„קאַנון" הביבלי של הנוצרים (עיין ערך „ספרים גנוזים"), אבל על רוב ה„ספרים החיצונים" אין קדושת כתבי־הקודש הלה כלל אפילו לדעת הנוצרים הקתולים והיוניים. עם כל זה יש כאן גם יוצאים מן הכלל: ספר עזרא ד' נמצא ברוב התוצאות הרומיות הישנות של ה„קאַנון", והכנסיה הַחַבַּשִׁית (הכושית), שקבלה את אמונתה מן הכנסיה היונית־הביזנטית, קדשה בקדושת שאר כתבי־הקודש את „ספר היובלים", „ספר חנוך" ועוד. וזהי סִבַּת הדבר, שכמה מן ה„ספרים החיצונים" נשתמרו בשלמותם רק בלשון כושית בלבד.

אף על פי שרוב ה„ספרים החיצונים" לא נתקדשו בקדושת כתבי־הקודש, היו כולם מצויים מאד בין הנוצרים הרומיים־הקתולים והיוניים־האורתודוכּסִיים, וגם בין בני הכנסיות הנוצריות שבארצות הקדם (הכנסיה הסורית, הערבית, האַרמינית והחַבשית), כמו שמוכיחים התרגומים העתיקים והמרובים, שיש בידינו מהם בלשון יונית, רומית, סורית, ערבית, כושית, אַרמינית וסלאַווית. התרגומים המרובים הללו מראים, עד כמה היו ספרים אלו חביבים ויקרים להנוצרים שבכל ארצות העולם, ובודאי גדלה גם השפעתם על המון־קוראיהם.

במשנה מונה רבי עקיבא בין אלה, שאין להם „חלק לעולם הבא", „אף את הקורא בספרים החיצונים" (סנהדרין, י', א'). האמוראים הוסיפו על ה„ספרים החיצונים", שאסור לקרוא בהם, גם את ה„ספרים הגנוזים" כבן סירא וכיוצא בו (סנהדרין, ק', ע"ב). אם כלל ר' עקיבא עצמו ספר זה והדומים לו בתוך ה„ספרים החיצונים" או לא — קשה לדעת (בגמרא בבלי סנהדרין, שם, כתוב: „ר' יוסף אומר: בן סירא נמי אסור למיקרי", ואפשר שזוהי רק הוספה על ה„ספרים החיצונים" של ר' עקיבא). ואולם בגמרא ירושלמי סנהדרין, פ"י, ה"א נאמר: „ספרים חיצונים, כגון ספרי בן סירא וספרי בן לענה, אבל ספרי המירס וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך הקורא בהן כקורֵא באגרת". ובקהלת־רבה על הכתוב „ויותר מהמה" נאמר: „שכל המכניס בתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים, מהומה הוא מכניס בתוך ביתו, כגון ספר בן סירא וספר בן תגלא וכו' להגות ניתנו ולא ליגיעת בשר ניתנו". קשה מאד להאמין, כי ר' עקיבא יכול היה לחשוב ספר מלא יראת־ה' ומוסר־השכל כבן־סירא, שהרבה פסוקים ממנו באו בתלמוד ושעדיין היה נקרא במקורו העברי במאה העשירית אחרי החורבן, כמו שמוכיחים „ספר־הגלוי" של ר' סעדיה גאון וכתב־היד העברי של בן־סירא, שנמצא לפני שנים אחדות (אחת היא, אם הוא המקור או לא), — לספר־מינות, שכל הקורא בו מאַבד את חלקו

לעולם הבא. וכן הדבר גם בשאר ה„ספרים החיצונים" שלנו (כלומר, בפסידאֶפיגרפים), שרובם ככולם מלאים יראה טהורה ומטיפים לקיום המצוות ומעשי־צדקה וחסד, ולפיכך קשה מאד להאמין, שכבר חשבו אותם התנאים כר' עקיבא ל„ספרי־מינים". על אלו האחרונים אומר ר' טרפון, בן־דורו ובן־מחלוקתו של ר' עקיבא, דברים קשים אלו: „אקפח את בני, שאם יבואו לידי, שאני אשרוף אותם ואת האזכרות שבהן, שאפילו אדם רודף אחריו להרגו ונחש רץ להכישו, נכנס לבית עבודת־כוכבים ואין נכנס לבתיהן של אלו, שהללו מכירין וכופרין והללו אין מכירין וכופרין"; ור' ישמעאל אומר עליהם, שהם „מטילין קנאה ואיבה ותחרות בין ישראל לאביהם שבשמים" (שבת, קט"ז ע"א). ואולם ב„ספרים החיצונים" שלנו אין זכר לכפירה ול„הטלת קנאה ואיבה ותחרות בין ישראל לאביהם שבשמים", ובכן לא היה לר' טרפון ולר' ישמעאל שום יסוד לדבר עליהם בחמה שפוכה ובשנאה כבושה כל־כך. ואמנם, בתוספתא (ידים, ב', י"ג) הובדלו ספר בן־סירא ושאר הספרים ממינו, שנכתבו אחריו (כלומר, ה„ספרים החיצונים" שלנו), מספרי המינים: „הגליונין וספרי־המינים אינן מטמאין את הידים; ספרי בן־סירא וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך אינן מטמאין את הידים". הרי שאף על פי שהושוו ספרי בן־סירא ושאר הספרים הגנוזים והחיצונים (על פי הטרמינולוגיה שלנו) לענין טומאת־ידים, עם כל זה הם נמנים בפני עצמם. כי, כמו שאמרנו, אי־אפשר לצייר במחשבתנו, שספרים כתובים ברוח כתבי־הקודש ומלאים רוח־הפרושים מעין „ספר־טוביה" או „עזרא ד'" יהיו נחשבים לא רק לבלתי־קדושים, כלומר, לספרים שלא נכתבו על פי רוח־הקודש — מה ששללו מהם בעלי־התלמוד מפני שהם נכתבו בזמן מאוחר ועל זה רמזו במאמרם שבתוספתא: „וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך" — אלא גם לספרי־מינים. אם נחזיק בדעתו של מ. פרידלנדר ונאמר, שהמינים היו יהודים אַנטינומיסטים (מפירי־דת, שהיו כופרים בכמה עיקרים קדמונים ומוסיפים עליהם ולא היו זהירים בקיום המצוות המעשיות), אז בודאי אי אפשר יהיה לנו להשוב את ה„ספרים החיצונים" שלנו ל„ספרי מינים": הֵיפך ה„ספרים החיצונים" הללו מלאים אזהרות המורות על קיום המצוות המעשיות ולא באו לא לגרוע אפילו אות אחת מן התורה ולא להוסיף עליה. ואפילו אם נחזיק בהשקפה הישנה על ה„מינים" ועל ה„גליונים", גם אז יקשה לנו להשוב, שבעלי המשנה והברייתא כבר היו מערבבים „ספרים החיצונים" שלנו [עדים הם הקטעים מספר חנוך, שהדפיס ילינק ב„בית־המדרש" שלו, ח"ב, עמ' 114—117, ח"ד, עמ' 121—132, וח"ה, עמ' 170—190, ו„ספרא־דחנוך" הרי נזכר גם בזוהר, שבו מובאים שני ציטאַטים מ„ספר חנוך" בלשון כושית, פרק ל"ב. כן ראה, למשל, שמואל ירחינאה „ספרא דאדם הראשון" (בבא מציעא, פ"ה ע"ב, ועיין גם שמות רבה פמ"א), ו„ספרא דאדם קדמאה" נזכר גם בזוהר]. ולעומת זה נזכרים בירושלמי (סנהדרין, פ"י, ה"א) ובמדרש (קהלת רבה, עה"כ ויותר מהמה) בתוך ה„ספרים החיצונים", שאסור לקרותם — ספרי בן־לענה ובן־תגלא, ובמשנה (ידים, ד', ו') נאמר, שהצדוקים קובלים על הפרושים על שהם אומרים, ש„כתבי־הקודש מטמאין את הידים, ספרי המירם (נ"א המירום) אינם מטמאין את הידים". אפשר, איפוא, להשוב, כי ב„ספרים החיצונים", שהקורא בהם אין לו חלק לעולם הבא, נתכוון ר' עקיבא לספרי בן־לענה ובן־תגלא והמירס (שספק גדול הוא, אם יש לקראו המירס, כתקונו של ר' האי גאון והרבה מן הבאים אחריו), אשר בהם היו באמת דברי־מינות ועל כן אבדו ונשכחו ולא נשארו מהם אלא שמות־מחבריהם בלבד. ו„הגליונים", הבאים כמעט תמיד ביחד עם „ספרי־המינים" הם, אמנם, אַפוקאַליפסות (כדעתו של הפרופ' צבי פרץ חיות במחברתו (La lingua ebraica nel cristianesimo primitivo, p. 9). מפני שכן הם נקראים בסורית „גֶלְיָנָא", אבל הם אַפוקאַליפסות נוצרית, שכן גם „גלינא" היא האַפוקאַליפסה של יוחנן.

על כל פנים, להספרים המתיחסים על המקרא, שהפרוטסטנטים קוראים להם „פסידאֶ־פיגראַפים" ושאַף הקתולים והיונים אינם מודים בקדושתם, נאה ויאה השם „ספרים חיצונים" מפני שהם נשארו מחוץ לכ"ד ספרי־הקודש של ישראל ומחוץ לה„קאַנון" של הנוצרים. השם העברי הזה מתאים להשם intrinseciy, extra, שהסופרים הנוצרים הקדמונים היו קוראים בו לספרים אלו. הטעמת השקר והזיוף, שיש בשם הפרוטסטנטי, כלומר, מה שרוב ה„ספרים

החיצונים" נקראים על שם של קדמון, שלא הוא היה מחברם, היא כאן שלא במקומה. אם איזה מחבר כותב בימינו איזה ספר ומיחס אותו למחבר קדמון, אנו רשאים לקרוא למעשה כזה בשם „זיוף". ואולם בימי קדם היתה הכרת הקנין הפרטי ביחס אל אידיאות ורעיונות רפה למדי. כך אין הקדמונים רגילים, למשל, להביא ציטאַטים מחבורים שקדמו להם ואינם רואים שום חטא בזה, שהם מקנים לעצמם רעיונות של אחרים. כל ההיסטוריקים הקדמונים אוהבים להביא דרשות ארוכות, שדרשו — כלומר, שהיו צריכים לדרוש — הקדמונים המפורסמים בשעת מאורע חשוב, מעין המאורע; וההיסטוריקים הללו לא חשבו דרשות כאלו לבדאות ממש, כמו שאין מספר ספורים בימינו רואה בדאות בזה, שהוא שם את דבריו שלו ואת מחשבותיו שלו בפי גבורים שלא היו ולא נבראו ושיצר הוא עצמו בדמיונו. וכך הוא הדבר גם בקריאת שמות של קדמונים ומפורסמים באומה על חבורים חדשים בערך. אדם גדול מישראל, שראה בעיניו את חורבן הבית השני על ידי טיטוס ואת הצרה והשביה, שבהן היתה נתונה גלות־ירושלים אחרי החורבן הנורא הזה, אי־אפשר היה לו שלא להעלות על דעתו, שאנשים גדולים וקדמונים, כברוך בן נריה או כעזרא הסופר, כבר ראו חורבן וגלות ושביה כאלו, ובכן היו הם צריכים להרגיש מה שהרגיש הוא ולכתוב מה שכתב הוא. ומאחר שהאומה הישראלית הורגלה כבר להוקיר את הקדמונים הנזכרים בכ"ד הספרים הקדושים ואת ספריהם יותר ממה שהיתה מוקירה חכמים וסופרים מאוחרים, והסופר, שנשאר לפליטה אחר החורבן השני, היה יודע ברור, שבני־דורו ישימו לב אל דברים יוצאים מפיו של קדמון יותר מאֶל דברי בן־דורם, יהיה אפילו הגדול שבגדולים, — על כן היה סופר מאוחר זה מוכרח לקרוא על ספרו החדש שמו של איזה קדמון כדי שיתפשט זה באומה ויביא את התועלת הנרצה. הכוונה היתה טובה, התכלית היתה רצויה — ולה„אמת ההיסטורית" במובננו שלנו לא היו שמים לב בימים האלו. די היה למחברי ה„ספרים החיצונים" בזה, שהאדם ההיסטורי, אשר שמו נקרא על ספרם, היה כותב מה שכתבו הם, אילו היה נמצא במצב, שבו נמצאו הם. זו היתה האמת ההיסטורית שלהם. השקפה זו הונחה לא רק ביסודם של ה„ספרים החיצונים" שלנו, אלא גם ביסודו של ספר דניאל, שנתקבל עוד אל תוך המקרא. ספר דניאל, שבלי ספק נתחבר בימי גזירותיו של אַנטיוכוס אֶפּיפנס, מיוחס לאדם קדמון ומפורסם באומה, שנזכר ביחזקאל (י"ד, י"ד; כ"ח, ג'), כדי שיהיה לדברים הנמצאים בספר זה ערך יותר חשוב. במובן זה יש להחשיב את דניאל ל„ספר החיצוני" הראשון, להטפוס הקדמון של ה„ספרים החיצונים".

§ 3. סבת־הויתם של ה„ספרים החיצונים". כשאנו באים לחקור אחרי סבת־הויתם של ה„ספרים החיצונים", צריכים אנו לבקשה במצבו המיוחד של עם ישראל בימי הבית השני.

בשני דברים שונה הבית השני מן הראשון: ההמון היהודי נעשה בו יותר יהודי, יותר רחוק מעבודה זרה ויותר קרוב אל תורת־המוסר של הנביאים; ולעומת זה גדולי ישראל, שהיו בזמנו, לא הגיעו למעלת הנביאים הגדולים, שהיו נתנבאו בימי הבית הראשון. ושני הדברים הללו הם הם הסבות העיקריות, שגרמו להופעת ה„ספרים החיצונים" בישראל.

אין ספק בדבר, שגם בימי בית ראשון לא היה עם־יהודה „זרע מרעים ובנים משחיתים" באותה מדה, שאפשר ללמוד מתוך תוכחות־הנביאים: אדמת־סלעים לא תגדל לעולם ארזי־אֵל כהנביאים. אבל אין ספק גם בזה, שבימי הבית הראשון היה רוחו של רוב־העם נוטה עדיין להאמונה הקדמונית ולהמוסר הקדמון. לא העם ירד ממדרגתו במה שהלך אחרי אלהים אחרים, אלא הנביאים התרוממו למדרגה יותר עליונה במה שהטיפו לאחדות־האלהות ולמוסריות צרופה. ההמון הישראלי הגדול לא היה נבדל כל־כך משאר עמי־הקדם. עם ישראל עדיין לא היה אז יוצא מן הכלל בתוך שאר העמים כולם. בטובי־האומה היתה בודאי גם אז ההכרה הפנימית, שעם ישראל הוא הוא ה„עם הנבחר" — לא באותו מובן, שבו חשבו את עצמם לנבחרים גם שאר כל עמי־הקדם, אלא במובן היחידות־במין והיציאה־מן־הכלל, שגורמת לרדיפות גדולות ומטלת חובות עצומות. ואולם העם בכללו עדיין לא הרגיש בזה אלא מעט מאד. הוא אהב לחקות את העמים הגדולים שכניו — את מצרים, אשור וכנען, ואהב לראות חיים גשמיים ולאומיים־מדיניים טובים; ואמנם, בהשתוות

אל שכניו הקטנים (עמון, מואב, אדום, פלשתים ואפילו צור וצידון), גם ראה חיים טובים. הנביאים הגדולים התנגדו להרדיפה אחרי חיים מדיניים־חמריים, שאין בהם מקום להצדק החברותי. אִידֵיאַל יותר מוסרי ויותר רם היה בנפשם פנימה; והנגוד הגדול בין האִידֵיאַל והמציאות, בין השאיפה הגדולה והאפשרות הקטנה, גדל ורומם את החוזים האלו, עשה אותם ללוחמים ומוכיחים גדולים, ויחד עם זה — למבשרי ישועה ונחמה. ושתי התכונות היסודיות האלו של הנביאים — תכונת־מוכיחים ותכונת־מנחמים — היו צריכות לברוא לעמם לב חדש ולטעת בלב הזה תקוות מזהירות, שנעשו לעמוד־אש, אשר האיר את כל דרך החיים הלאומיים.

בזמן בית שני הושג חלק מן השאיפות הנבואיות. העם עזב את עבודת־האלילים, נטהר ונזדכך במוסריותו והתמכר כולו לקיום המצוות המעשיות שבתורה. לא היה עוד מקום לתוכחות קשות, לזעף־ה׳ ולפורעניות גדולות, שאפשר היה לראות בהן עונשים נוראים על חטאים גדולים. פרטים מישראל חטאו, אבל העם בכללו שמר חוקי־אלהים ותורותיו. אז נעשה עם ישראל בכללו לעם יוצא מן הכלל. אם בימי בית ראשון עדיין היה אפשר לומר על בני ישראל בהשתוות אל שאר העמים: „הללו עובדי עבודה זרה והללו עובדי ע״ז", אי־אפשר היה לומר עליהם כך בימי בית שני. עם ישראל נעשה אז באמת „עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב". כל העולם כולו היה אלילי, ורק עם אחד, יחיד ומיוחד, היה עובד אֵל אחד. הזרות שבמצב זה היתה צריכה להיות מורגשת לכל עם ישראל. רעיון בחירת־האומה הישראלית היה צריך להשתרש יותר ויותר ולהתפשט באומה כולה. רעיון זה צריך היה לגרום לרוממות־הנפש, להתעלות ההכרה העצמית הלאומית של כל אדם מישראל, אבל יחד עם זה היה צריך לעורר איזו הרגשה של דחק ולחץ, של התכווצות בפנה צרה והתרחקות מכל העולם כולו. ומאליה היתה צריכה להתעורר השאלה הגדולה: מהו השכר, שמקבל עם ישראל על שנתרחק מכל העולם כולו והתמכר לעבודת־הבורא? אם עם נבחר הוא — איה גדולתו ותפארתו? אם כל אלהי העמים אלילים ורק ה׳ לבדו הוא אל גדול, גבור ונורא — איה גבורתו והיכן הן נוראותיו? — הנביאים הגדולים הבטיחו ישועות ונחמות לעם ישראל בזכות שמירת־התורה; עכשיו התורה מתקיימת על ידי רוב האומה, ואַיה הישועות והנחמות? חגי, אחד מאחרוני הנביאים, נבא: „גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון" (חגי, ב׳, ט׳); ואולם באמת לא היו בימי הבית השני לא שלמה ולא חזקיה. כמעט ארבע מאות שנה, מימי זרובבל עד שמעון החשמונאי, היתה ארץ יהודה אפילו לא „ממלכה שפלה": היא היתה מדינה קטנה ועניה, שנכנעה מתחלה לפני מלכות פרס ואחר כך לפני אלכסנדר מוקדון ולבסוף לפני יורשיו התלמיים והסיליקיים. הנביא, הידוע לנו בשם זכריה, שנבא בימי דריוש, סִמן את ראשית ימי הבית השני בשם מפליא בחריפותו: „יום קטנות" קרא לה (זכריה, ד׳, י׳). ובאמת היה כל הזמן הארוך ההוא מימי דריוש עד אנטיוכוס אֶפיפנס „יום־קטנות" ארוך. שום דבר גדול לא אירע בו ושום ענק לאומי לא קם בכל מאות השנים הללו. ואַיה הבטחותיהם של הנביאים האַחרונים?

ובימי שלטון־היונים בארץ יהודה, כשהוכרחה האומה הישראלית לצאת מתוך הוגה הצר, הרגישה ביתר עוז, עד כמה גדול הנגוד שבינה ובין כל שאר העולם כולו. הרבה מבניה נמשכו בזרם הקולטורה האנושית־הכללית של הימים ההם וחקו את מנהגי־היונים, למדו את חכמתם ונתביישו ביהדותם. החוטאים והפושעים נתרבו, והחסידים התמרמרו על זה מאד. ואולם הפושעים „מרשיעי־הברית" היו רק פרטים מישראל. האומה בכללה עמדה בנסיון ולא נכנעה אפילו בפני גזרותיו ומעשי־עריצותו של אנטיוכוס אֶפיפנס. אבל בשעה כזו הרגישה את עצמה בודדת ויחידה בעולם עוד יותר, לקויה ומדוכדכת ביסורים ובפורעניות ועזובה גם מאדם גם — מאלהים. מאליה באה השאלה: הפורעניות הללו על שום מה? ועד מתי לא יבוא הקץ להן — עד מתי לא יבוא עוד משיח, — הגואל המקווה, הגואל החזק, שיפרסם גבורת אלהי ישראל וכבוד עמו בעולם כולו? — גזירותיו של אנטיוכוס הביאו, אמנם, חירות מדינית לישראל, אבל ממלכי החשמונאים לא היה אף אחד, שיהא מגשם את האידיאל המשיחי בעצמותו ובמלכותו. כרובם הלכו בדרכי הצדוקים וראו חיים טובים, שלא היו מוסריים ביותר. „מלכות שמים" לא נוסדה בימיהם. וכשניטלה המלוכה מהם וניתנה להעבד

האדומי וזרעו אחריו, ואחר כך, כשאבדה לישראל חירותו המדינית לגמרי ובא החורבן הנורא — היותר נורא שאפשר היה לצייר בדמיון, — גברו הגעגועים על הבטחות הנביאים עוד יותר, ורק הרעיון המשיחי יכול היה להיות נחמתו היחידה של העם הדל והנרדף בעָניו הנורא.

ועל זה נוסף עוד הוג־רעיונות אחד.

הנביאים שבימי הבית הראשון ידעו רק שכר־ועונש לאומי, אבל לא שכר־ועונש אישי. האומה חטאה — האומה תלקה. כל פרט ופרט הוא רק חלק קטן, בלתי־חשוב, של האומה כולה, והשכר או העונש הכללי הוא שכר או עונש גם לכל פרט ופרט. במשך ימי הבית השני נשתנתה השקפה זו. השנוי התחיל עוד בגלות בבל. על זה מעידה ההטעמה הגדולה, שהנביא יחזקאל מטעים את הרעיון: „איש בחטאו ימות" ו„איש כדרכיו אשפט" (יחזקאל, י"ח): אפילו שלשת הצדיקים נח, דניאל ואיוב יצילו בצדקתם רק את נפשם, אך לא את כל ארץ־מולדתם, לא את אומתם כולה (שם, י"ד, י"ב—כ'). רעיון חדש זה היה צריך לעלות באופן טבעי על לבו של עם בלי ארץ ובלי ממלכה. ואולם הוא התפשט יותר ויותר בימי הבית השני, אחרי שבכלל התחילה אז ההתבדלות של האישים מתוך הכלל ואחרי שאז היו, כמו שהזכרנו, רק פרטים מישראל שחטאו ופשעו, אבל האומה בכללה היתה נאמנת לחוקי־התורה. הפרט שוב לא היה יכול להסתפק בטובה הלאומית בתור שכר בעד מצוותיו ולראות בפורענות הלאומית עונש בעד עבירותיו. ההשקפה הנבואית בהכרח היתה צריכה לסבול שנוי עצום. השארת־הנפש ותחית־המתים, גן־עדן וגיהנם וכיוצא בזה, היו מוכרחים אז לצמוח מתוך הכרת־העם. ולהאמונות האלו נתחברו האמונות במלאכים ובשטן ובשדים ורוחות וגם „מעשה־מרכבה" ומסתרים שונים, שבמקצת כבר היו מתהלכים באומה בימים קדמונים מאד ונשתנו ונתרחבו הרבה על ידי מה ששאלו בני ישראל מן האשורים, הבבלים והפרסים, ובמקצת נשאלו לגמרי מן העמים האלו. רשומיהן של אמונות אלו ניכרים כבר גם בספריהם של הנביאים המאוחרים, אבל מקום רחב נתפנה לאמונות היצוניות אלו רק ב„ספרים החיצונים", שנבראו בתוך ההמון ובשבילו.

אילמלי היו נביאים גדולים בימי הבית השני או אילמלי לא היו הנביאים שבימי הבית הראשון גדולים ורמים כל־כך, היו כל הגעגועים הגדולים האלו וכל האמונות החדשות הללו מוצאים מבטא ברור ועצום בספרי־נבואה חדשים. ואולם הנביאים שבימי הבית הראשון (וגלות־בבל וראשית הבית השני אף הן בכלל) היו כל־כך רמים ונשאים, היו כל־כך מעניקים גלגל־חמה בקומתם, עד שכל האנשים הגדולים, אשר קמו בימי הבית השני (ואנשים גדולים פחות או יותר היו אז בלי שום ספק), נתבטלו בפניהם לגמרי. נביאי הבית הראשון נעשו ל„מרכז־החקוי" לכל טובי־האומה, שקמו בזמן בית שני. ולפיכך, כשהיה איזה אדם גדול בזמן ההוא רוצה להפיץ איזו דעה חדשה בעולם, אי־אפשר היה לו לקרוא את שמו העצמי על ספרו. הוא היה צריך לקרוא עליו שמו של איזה קדמון או שם־בדוי, מה שאנו קוראים היום בשם „פסידונים" (פסידונים כזה הוא, למשל, השם „קהלת"). וכך נתחברו והופצו ברבים כל ה„ספרים החיצונים" שלנו. סבת־הויתם מצד התוכן הם השנויים הפנימיים והחיצוניים הגדולים, שנתהוו בעם ישראל במשך ימי הבית השני והולידו כמה וכמה שאלות ודעות ומושגים דתיים ומוסריים חדשים; וסבת־הויתם מצד הצורה היא — הגדלות והרוממות של נביאי בית ראשון וגלות־בבל, שהביאו את כל טובי האומה בימי בית שני לידי התבטלות עצומה.

§ 4. תכנם הכללי של ה„ספרים החיצונים".

על פי כל האמור למעלה לא יקשה ביותר לצייר לנו את תכנם ואת מהותם הכלליים של ה„ספרים החיצונים". בעיקרם לא היו אלא חקויים לכתבי־הקודש, אבל חקויים, שהיו צריכים להיות גם כעין מלואים והוספות לדברי־הנביאים. בתור חקויים, כוללים הם את כל מיני היצירות הספרותיות, שיש בכ"ד ספרים שלנו. „חיי אדם וחוה", „עלית משה", „ספר ברוך בלשון כושית" ו„אגרת אריסטיאס" מעלים על לבנו את הספורים ההיסטוריים של כתבי־הקודש. חלקי־המוסר והגדת־העתידות שב„ספר־חנוך", ב„עזרא ד'", ב„ספר ברוך בלשון סורית" וביחוד ב„חזון הסיבילות" דומים לתוכחות־הנביאים ולתנחומים שבשרו. החלקים האסטרונומיים ו„מעשי־המרכבה" שבספר־חנוך" ו„ספר ברוך

בלשון יונית" מזכירים לנו את יחזקאל א׳ וחלקים ידועים מספרי זכריה ודניאל. ה„גליונים" (האפו־קאליפסות) שבספרי „חנוך", „עזרא ד׳" ו„ברוך בלשון סורית" קרובים ברוחם להחזיונות שבדניאל (וכן גם לה„גליון" שבאיוונגליון). „תהלות שלמה" אינן שונות מרוב מזמורי תהלים שלנו. ספר־היובלים" מתיחס אל ספר „בראשית" ומקצת „שמות" שבתורת־משה כמעט כמו שמתיחסים ספרי „דברי־הימים" (א׳ וב׳) אל ספרי „מלכים" (א׳ וב׳). ולבסוף, הספר המכונה בשם „חשמונאים ד׳" וגם „עלית־משה" ו„צוואת שנים עשר שבטים" יכולים להשתוות, מצד אחד, אל ברכת־יעקב שבבראשית ואל ברכת־משה שבדברים, ומצד שני — אל ספר איוב, שגם בו בא ספור ידוע רק בתור מבוא אל חקירה דתית־פילוסופית.

§ 5. יחוסם אל כתבי־הקודש. בתור הקיים, נופלים ה„ספרים החיצונים" מן המקור, מכ"ד הספרים. הספורים ה„היסטוריים שבהם, מעין „אגרת אריסטיאס", „עלית משה" ו„חיי אדם וחוה", נופלים באמתותם ההיסטורית וברעננותם הפיוטית עד לאין ערך מן ה„נביאים הראשונים" שלנו. אלו הם באמת לא ספרי־היס־טוריה, אלא רומנים היסטוריים או אגדות יפות מעין „מגלת־רות" ו„מגלת אסתר", אלא שהם נופלים מ„מגלת־רות" בכל מה שנוגע להיופי הפיוטי ומ„מגלת אסתר" בכל מה שנוגע להגרעין ההיסטורי. וגם דברי־התוכחה שברוב ה„ספרים החיצונים" נופלים הרבה מדברי התוכחה שבספרי „הנביאים האחרונים". אין בהם אותו העוז ואותה המריצות, שיש בתוכחותיהם של הנביאים. אין בהם אותו הקצור הנמרץ ואותה סערת הרוח, הפועלים עלינו בדברי ישעיה וירמיה כרעם מחריד והמרוממים אותנו גם בשעה שהם מדכאים אותנו. אין בהם אותה רוממות־התוגה ואותו עומק־היאוש שבספרי הנביאים, אשר סוף סוף גם הם — גם יאוש ותוגה אלה — מביאים לא לידי רפיון־ידים, אלא לידי התמרמרות עזה ולידי הכרה, שצריך לברוא הכל מחדש. התוכחות שב„ספרים החיצונים" מזכירים לנו יותר את ספר־תהלים ואנחותיו התכופות, שהוא נאנח על החטא והזדון, משהם מזכירים את ספר ישעיה ויריקת־האש הוולקאנית שלו. על כן יש ב„ספרים החיצונים" רק ספר אחד, שהוא יכול להדמות אל כתבי הקודש — ספר „תהלות־שלמה". שאר הספרים לא ישוו בערכם אל כ"ד הספרים הקדושים שלנו. אם תכונתה העיקרית של הנבואה היא — התנפלותה הנמרצה והסוערת על כל עָול ושפלות ועל כל פחיתות דתית ומוסרית, אין ה„ספרים החיצונים" ספרי־נבואה כלל: אין בהם רוח־הקודש, — זה הרוח הנובע מעמקי־הנפש, ומתפרץ כסער מתחולל, ופועל כ„אֵש מצרף", בתור דבר־אלהים, שמתמיה בקצורו ובמריצותו. ב„ספרים החיצונים" יש אריכות יתרה והם מלאים דברנות עד כדי שעמום. אותם חברו נפשות עדינות, רוחות ישרות וחסידות; אבל אצילות עליונה וקדושה אלהית לא נתגלו בהם. אמתות נבואיות חדשות, שאינן במקרא, לא נמצא בהן. על כן לא לפלא יהיה בעינינו, אם חכמינו הקדמונים — וגם רוב חכמי־הנוצרים — לא קבלום לתוך כתבי־הקודש. הם נשארו „חיצונים", מחוץ לקדשי־הקדשים של עם־ישראל, אף על פי שהם דומים בצורתם החיצונית, ובמדה ידועה גם ברוחם, להספרים המקודשים של האומה. כי מחברי ה„ספרים החיצונים", בהשתוות אל מחברי כתבי־הקודש, אינם אלא „אֶפיגונים".

§ 6. יחוסם אל התלמוד והמדרש. שונה מזה הוא היחס שבין ה„ספרים החיצונים" ובין האגדה התלמודית והמדרשית. על צד האמת, גם הם כמעט כולם אינם אלא ספרי־אגדה בלבד. גם ההיסטוריה שבהם אינה אלא אגדה, והגרעין ההיסטורי שבה אינו עולה על זה של האֲגדות ההיסטוריות שבתלמוד. בזה הם נופלים אפילו מאחדים מן ה„ספרים הגנוזים": ספר „חשמונאים א׳" הוא ספר היסטורי גמור ואינו נופל באמתותו ההיסטורית מספר „מלכים".

וה„ספרים החיצונים" דומים להאגדה גם בזה, שהם מעולפים אֲגדות יפות ונחמדות. יש בהם ציורים דמיוניים נאים מן השמים ושמי־השמים, מן המלאכים והכוכבים, מן העבר העתיק והמקודש ומן העתיד המקווה — מימות־המשיח ועולם־הבא. בעושר הדמיון עולים ה„ספרים החיצונים" על כ"ד כתבי־הקודש; ובזה הם עולים גם על ה„ספרים הגנוזים", הדומים להם ברוב תכונותיהם. אבל המוסר ויראת־השמים שבספרים אלו אינו מוסר מלא תביעות אידיא־ליות, ששואף להביא מהפכה שלמה בכל המציאות

ושיכול לפעול רק על גדולי האומה בזמנו, מעין זה שבספרי הנביאים, אלא מוסר־השכל שקט ובטוח־באמתו, שמגמתו לא להרוס ולהפך, אלא להורות ולהדריך, ושביכלתו להשפיע גם על ההמון הגדול, ממש מעין זה שבאגדות התלמודיות והמדרשיות.

כי, בכלל, ה„ספרים החיצונים" (ביחד עם ה„גנוזים") הם החוליה האמצעית, המאחדת את הנבואה עם המשנה והתלמוד. הרבה מן האגדות ע"ד האבות, ע"ד משה והנביאים, ע"ד חורבן בית המקדש ועוד (למשל, הריגת ישעיה ע"י מנשה בן חזקיה, זריקת המפתחות של בית המקדש כלפי מעלה ועוד) נמצאות גם באגדות חז"ל. אם חכמינו אמרו: „קיים אברהם אבינו את כל התורה כולה ואפילו עירובי־תבשילין" (יומא, כ"ח ע"ב), מספר לנו גם „ספר־היובלים", שאברהם אבינו חגג את חג־הסוכות (ט"ז, כ'—כ"ה) ויעקב אבינו הפריש מעשר ונתן אותו ללוי בנו (שם, ל"ב, ט'). האמונה בהשארת־הנפש, בשכר־ועונש, בגיהנם וגן־עדן, גם היא משותפת היא להאגדות התלמודיות היותר עתיקות ול„עזרא ד'", ל„ספר ברוך בלשון סורית" ועוד. תורת־המלאכים (אנגילולוגיה), שנתפנה לה מקום רחב כל־כך ב„ספר־חנוך" וב„ספר ברוך בלשון יונית", תופסת מקום הגון גם בספרות התלמודית והמדרשית. ולא עוד אלא שאפילו החלק ההלכותי שבתלמוד מצא לו הד ידוע ב„ספרים החיצונים": „ספר־היובלים" הוא לא רק מדרש־אגדה ממש, מעין „בראשית רבה" (שלפיכך הוא נקרא בשם „בראשית זוטא", עיין למטה, § 12, א' III), אלא יש בו גם דברי־הלכה, מקצתם מתאימים להלכות שבתלמוד ומקצתם משונים מהם (עיין ערך „יובלים, ספר ה—"). גם בנוגע להאזהרות התכופות על קיום המצות המעשיות דומה האגדה התלמודית אל האגדות שב„ספרים החיצונים" הרבה מאד. אך ביחוד הן דומות זו לזו בכל הנוגע לאמונת המשיח ול„קץ־הימים".

הברייתות התלמודיות, המתארות את האושר הארצי לימות־המשיח (שבת, ל' ע"ב; סוף כתובות, קי"א ע"ב; ספרי, דברים, סי' שט"ז ושי"ז; ספרא, בחוקותי, פ"א—פ"ג ועוד), נמצאות כמעט מלה במלה ב„ספר ברוך בלשון סורית" (כ"ט, ה'—ח'). ההשקפה התלמודית, שימות־המשיח אינם „קץ־הימים", אלא תקופה מזהירה, שתעבור גם היא (השוה הברייתא בסנהדרין צ"ט ע"א ע"ד אריכותם של ימות־המשיח), נמצאת גם ב„עזרא ד'" (ז', כ"ה; השוה גם י"ב, ל"ד), ושם נסמן גם מספר השנים, שימשכו ימות־המשיח — 400 שנה, ממש כדעתו של ר' דוסא בסנהדרין (שם). גם הרבה ממה שנאמר בתלמוד ובמדרש ע"ד „חבלו של משיח" „יום־הדין" האחרון [סוטה, מ"ט ע"ב (משנה סוטה, ט', ט"ו); סנהדרין, צ"ז ע"א; פסיקתא רבתי, פט"ו; שיה"ש רבה עה"כ התאנה; משנה עדיות ב', י', משנה סנהדרין, י', א' ותוספתא סנהדרין, י"ב, ט'—י"א וי"ג, א'—י"ב ועוד] אפשר למצוא ב„ספרים החיצונים", ביחוד ב„עזרא ד'" (פ"ה; פ"ו; י"ח—כ"ה; פ"ו, כ"ו—מ"ד). השארת־הנפש ותחית־המתים, שיש להן כבר זכר בספר דניאל, נחשבות בספרים אלו, ממש כמו בתלמוד ובמדרש, לאמונות מקובלות, ששום יהודי כשר אינו מפקפק באמתותן; וכן הדבר גם בנוגע לשכר־ועונש לאחר מיתה ולגן־עדן וגיהנם. בפרטים בודדים יש, אמנם, הבדל ידוע בין האמונות והדעות שב„ספרים החיצונים" ובין אותן שבאגדה התלמודית, אבל בכלל מנשבת בהן אותה הרוח החדשה, שאנו מרגישים אותה בתלמוד ושהיתה ממלאת את כל חללו של עולם ישראל מימות הלל ועד חתימת המשנה.

ההבדל העיקרי שבין האגדה התלמודית־המדרשית ובין זו של ה„ספרים החיצונים" הוא זה: ה„ספרים החיצונים" הם חבורים שלמים ועומדים בפני עצמם, שאמנם נתחברו לא לשם ספרות, אלא לשם תכלית דתית־מוסרית ידועה, אבל סוף סוף לא נתכוונו להיות רק סניף לספרים אחרים בלבד. מחבריהם מחקים את המקרא ורוצים, שספריהם יחשבו לחלק מן המקרא, שלפיכך הם קוראים עליהם שמותיהם של קדמונים מקובלים ומפורסמים באומה, אבל הם אינם מתכוונים לפרש את ההלכות והאגדות של המקרא מדעת ועל פי כללים ידועים,— מה שעשו כבר גם חכמי המשנה והאגדה היותר קדמונים. האגדה התלמודית והמדרשית גם היא פעמים שהיא סתמית ומחבריה אינם ידועים לנו (כך הן רוב הברייתות העתיקות ביותר); אבל מחברי האגדות התלמודיות־המדרשיות אינם מחקים את המקרא, אלא סומכים עליו

את דברי־עצמם. הם אינם מסתירים שמותיהם בכוונה מכוונת כדי שיחָשבו מאמריהם לדברי־קדמונים, ובכלל אין לפניהם שום תכלית אחרת חוץ מן התכלית הברורה: להמשיך את דברי־המקרא ולגלם כל מה שבתוכם, וגם למסור את האגדות השגורות בפי העם או המתהלכות בישיבות־החכמים להורות הבאים. והלכך, אף על פי שיש הרבה תכונות, שהן משותפות לאגדות חז"ל ולה„ספרים החיצונים", עם כל זה הכריזו חז"ל עצמם על אלו האחרונים, שאין קדושה חלה עליהם מפני שהיו מתיראים, שמא יערבבו את ההקויים של כתבי־הקודש בכתבי־הקודש עצמם, ועליהם אמרו בעלי האגדה המדרשית: „כל המכניס בתוך ביתו יותר מכ"ד ספרים מהומה הוא מכניס בביתו" (קהלת רבה, עה"כ ויותר מהמה).

§ 7. יחוסם אל הספרות של הנצרות הקדומה. מכל מה שאמרנו עד כאן אפשר היה לראות כבר, שיש הרבה נקודות־מגע בין ה„ספרים החיצונים" ובין הספרות הנוצרית הקדומה. ספרים אלו נתחברו בתקופת התילדותה וצמיחתה של הסיעה המשיחית. בהם, כמו בספרי ה„ברית החדשה", תופסים היעודים המשיחיים מקום רחב ביותר. וגם על המשיח האישי מדובר בהם הרבה יותר מבנביאים ואפילו יותר מבתלמוד. כנויו של המשיח הנוצרי „בן־אדם" רגיל הוא ב„ספר־חנוך" עד מאד. גם „בן־אלהים" נקרא המשיח פעם אחת בספר „חנוך" (ק"ה, ב') ושלש פעמים ב„עזרא ד'" (ז', כ"ח—כ"ט; י"ג, ל"ב, ל"ז ונ"ז; י"ד, ט'); אבל שם זה צריך לפרש כאן לא כמובן שלמעלה מן הטבע, אלא באותו שיש לו בפסוק שבתהלים: „ה' אמר אלי: בני אתה, אני היום ילדתיך" (תהלים, ב', ז') או בפסוק שבספר דברים: „בנים אתם לה' אלהיכם" (דברים, י"ד, א'). אפשר גם כן, ששם זה הוא הוספה מאוחרת (כך דעתו של Dalman בספרו: Die Worte Jesu, S. 221). על כל פנים אנו מוצאים כאן, ב„ספרים החיצונים", את המקור, אשר ממנו בא המושג הזה, שקבל אחר־כך מובן מיטאפיזי. וכך אנו מוצאים ב„חנוך" (מ"ז, א'—ב'; מ"ח, ג'; ו'; ס"ב, ז') וב„עזרא ד'" (י"ב, ל"ב; י"ג, כ"ו ונ"ב; י"ד, ט') את האמונה, שהיתה אחר־כך לאבן־פנה להנצרות ונמצאה גם במדרשים המאוחרים (מדרש משלי, פ"ה; אגדת בראשית, פמ"ד; „ספר זרובבל", שנדפס ב„בית־המדרש" של ילינק, ח"ב), כי המשיח נוצר עם בריאת־העולם או גם קודם לה ויושב בסתר עליון או בגן־עדן ומצפה להשעה, שבה יופיע בעולם ומלכותו תתגלה לעיני כל העמים. גם ציור „חבלו של משיח" שב„ספרים החיצונים", כמו זה שבתלמוד, דומה הרבה לציור „חבלי־הלידה" (ὠδῖνες) שבאֶיוונגליונים (מתיא, כ"ד, ד'—ל"א; מרקוס, י"ג, ה'—כ"ז; לוקס, כ"א, ח'—כ"ה). וציור האושר הארצי של ימות־המשיח, שאנו מוצאים ביחוד ב„ספר ברוך בלשון סורית" ואחר־כך גם באגדה התלמודית, היה לנחלה להכת הנוצרית של ההיליאסטים (מאמיני המלכות המשיחית של אלף שנה) והיתה, כנראה, אמונה מפורסמת ומקובלת בין כל הנוצרים הראשונים (מובאה בשמו של פאפיאס בספרו של אירי־נאוס Adversus haereses, V, 33, 3—4: ושם מבטיח אירניאוס, שה„פרסביטרים", אשר ידעו את יוחנן, תלמידו של ישו, פנים אל פנים, שמעו זאת מפיו בשמו של ישו עצמו). אך אולי עוד יותר מכל אלה חשובה תכונה משותפת אחת, שיש לה„ספרים החיצונים" ולספרי „הברית החדשה" כאחד ושעוד נדבר עליה למטה (§ 9): כבאלו כן באלו שוררת ההכרה העמוקה, כי קרוב יום־ה', יום־הדין הגדול והנורא, וכי האלילות לא תחזיק עוד מעמד ימים רבים. תקופת בין־השמשות מורגשת בשתי היצירות הספרותיות הללו, שמוצאן כמעט מזמן אחד; שתיהן מלאות רוח־כהה ובשתיהן מורגש, שה„קץ" קרוב, — קץ העולם הישן, האלילי, שעל מקומו יבוא עולם חדש, מלא צדקה ויראת־ה'. ובמובן זה הכינו ה„ספרים החיצונים", ביחוד אלה שנתחברו בלשון יונית ומחוץ לארץ ישראל, את עובדי האלילים לקראת הדת הנוצרית. וזוהי בודאי סבת־הדבר, שהנוצרים הוקירו את הספרים האלו ושמרו אותם משכחה וכליון יותר מן האומה הישראלית. כמעט כל ה„ספרים החיצונים" נזכרים בספרי אבות־הכנסיה הנוצרית (כך נזכרים, למשל, עזרא ד' ב„אגרת ברנבא" פי"ב ובספרי קלימנס האלכסנדרוני, פריסציליאַנוס ואמברוזיוס; „עלית משה" — ב„שיחה עם טרפון היהודי" של יוסטינוס מרטיר פק"ב ובספרי אוריגינס, אמברוזיוס, אֶפיפניוס והירונימוס; „מזמורי שלמה" — בספרו של לאק־

טאַנציוס: 3, 12, IV, Div. Instit.; „אגרת־אַריסטיאַס"— בספרי יוסטינוס מרטיר, אירינאֵאס, טרטוליאַנוס, איזביוס, קירילוס, אֶפיפניוס, הירונימוס, אויגוסטינוס וכריזוסטומוס ועוד). „עליית־משה" נרמזת, כפי הנראה, ב„אגרת־יהודה" שבאיוונגליון (פסוק ט'), כמו שנרמזים בשאר ספרי ה„ברית החדשה" כמה וכמה מן ה„ספרים החיצונים", ו„ספר חנוך" נזכר ב„ברית החדשה" (אגרת יהודה, פסוק י"ד) בפירוש. כל אלה, וכן גם התרגומים המרובים, שהיו מן ה„ספרים החיצונים" לכל הכנסיות הנוצריות שבעולם, מוכיחים למדי, מה גדול וחשוב היה, לדעת גדולי־הכנסיה הנוצרית, ערכם של ה„ספרים החיצונים" להנצרות הקדומה. וחשיבות־ערך זו מבינים גם חכמי־הנוצרים שבימינו, שיצרו על ה„ספרים החיצונים" ספרות שלמה (עיין ביבליוגרפיה, בסוף הערך).

§ 8. ערכם הדתי־המוסרי והפיוטי של ה„ספרים החיצונים".

היהדות לא הכניסה את ה„ספרים החיצונים" לתוך כתבי הקודש ולא קדשה אותם אפילו באותה קדושה, שנתקדשו בה התלמוד והמדרש. וצריך להודות, שמצד ערכם הדתי־המוסרי של ספרים אלו לא הפסידה בזה הרבה. כל מה שי"ש מן הדת ומן המוסר ב„ספרים החיצונים" יש או בכתבי־הקודש או בתלמוד ובמדרש. אבל, לעומת זה, יש להם לספרים אלו ערך פיוטי גדול, שאין לזלזל בחשיבותו כל עיקר.

קודם־כל: אלו הם ספרי־עם במלוא מובן המלה גם מצד מוצאם וגם מצד תכנם. העם הישראלי בסוף ימי הבית השני ובתקופה הראשונה שאחר החורבן השני יצר אותם והכניס לתוכם את אמונותיו ודעותיו העממיות. מחבריהם לא היו „סופרים" או חכמים יושבים בישיבה, אלא אנשים מקרב העם. ולהעם, להשדרות העממיות הרחבות, היו הם יכולים להיות מזון רוחני יפה במשך כמה דורות; וכן היו באמת גם בארצות־הקדם (עֵדים התרגומים הכושיים, הערביים, הסוריים והארמיניים) וגם בארצות המערב (עֵדים הם התרגומים היוניים, הרומיים והסלאַוויים). אריכותם והדברנות היתרה שבאחדים מהם אינם חסרונות גדולים ביותר לגבי ספרי־קריאה עממיים. ודוקא מה שהמוסר והתוכחה שבהם אינם סוערים ומתפרצים כלבת־אש אוכלה כמו שסוער ומתפרץ המוסר של הנביאים, — דוקא בדבר זה היה ניתן אפשרות להמוסר של ה„ספרים החיצונים" לפעול פעולה מודרגת, אבל בלתי־נפסקת ובטוחה על המון העם. כהמוסר שבמדרשים, כך היה יכול גם הוא להחקק על לב העם ולשנות מעט מעט את דרכי־חייו לטוב. ואין ספק בעינינו, שאלמלא היו חכמי ישראל המאוחרים מיחסים אל ה„ספרים החיצונים" שלנו את דברי התנא, שלפיהם כל הקורא ב„ספרים החיצונים" אין לו חלק לעולם הבא, היו גם הם הולכים ונעשים לספרי־עם בקרב ישראל כמו שנעשו בקרב שאר העמים וכמו שנעשו בקרב ישראל ה„מדרש רבה", ה„תנחומא" ועוד. כי, מלבד מוסר־השכל, יש ב„ספרים החיצונים" גם מעוף־הדמיון וקסם־הנסתרות, שיש במבחר ספרי־האגדה שלנו. האגדות היפות ע"ד גדולי־האומה הקדמונים, מאדם הראשון עד עזרא הסופר, הספורים המפליאים ע"ד „הנפילים", ע"ד השמים וכל צבאם עם כל פלאיהם ומסתריהם וע"ד המון־המלאכים הממלאים את כל חללו של העולם העליון, — כל אלה בודאי היו יכולים למשוך את לב העם ולהתחבב עליו מאד. אם מן הצד הפיוטי־הלירי והנבואי נופלים ה„ספרים החיצונים" מכתבי־הקודש, עולים הם על האחרונים, כמו שכבר אמרנו (§ 6), בשלל צִבעי־הדמיון.

§ 9. ערכם ומקומם ההיסטוריים של ה„ספרים החיצונים".

אבל חוץ מן הערך הפיוטי יש לה„ספרים החיצונים" עוד ערך אחד, יותר חשוב ויותר גדול — ערך היסטורי. על פיהם יש להכיר את מצב הקולטורה הישראלית בימי בית שני יותר מעל ידי שאר הספרים, שנשארו לנו מן התקופה הקדמונית הגדולה. חוץ מן השרידים המועטים, שנשתמרו מתקופה זו בתלמוד מצד אחד ובספרי היונים והרומים מצד שני, וחוץ מספריהם של פילון האלכסנדרוני ושל יוסף פלאַוויוס, אין לנו מקור אחר להכרת הרוח השליט של ימי סוף־הבית השני זולת ה„ספרים החיצונים". וערכם של אלו חשוב הוא ביותר מפני שבתלמוד ובספרי היונים והרומים יש לנו רק שברי־ידיעות; פילון היה, סוף סוף, יהודי אלכסנדרוני ופילוסוף, ועל כן אי־אפשר לבקש בספריו את ההשקפות העממיות, ששלטו בימיו במטרופולין של היהדות — בארץ־ישראל; ופלאַוויוס כתב

את ספריו שנשארו בידינו בשביל היונים והרומים, ועל כן היה צריך כמה וכמה פעמים לשנות או להשכיח הרבה מן האמונות והדעות הישראליות או להציען בסגנון, שיש בו כדי „לשבר את האוזן". לא כן רוב ה„ספרים החיצונים", ביחוד הפלשתיניים (עיין למטה, § 10); הם נכתבו עברית (או ארמית) לעברים, הם נתחברו בארץ־ישראל ועל ידי אנשים קרובים להמון־העם היהודי, ועל כן משתקפות בהם האמונות והדעות של עם ישראל בכללו בבהירות יתרה.

תקופה גדולה היתה זו, שבה נתחברו ה„ספרים החיצונים". אחרי שלש מאות שנה ויותר, שקראנו להן יחד עם זכריהו הנביא בשם „יום־קטנות", באו ימי־הגדולות: הרדיפות הגדולות של אנטיוכוס אֶפיפנס, ההתקוממות הגדולה של מתתיהו ובניו, מלכות־החשמונאים, כבוש פומפיוס, מלכות הורדוס, ממשלת הפרו־קוראַטורים העקובה מדם, החורבן הגדול על ידי טיטוס ולבסוף — ימי בר־כוכבא הגדולים. זו היתה המסכת המדינית הגדולה, שעליה נתרקמו שני המאורעות הרוחניים הגדולים: התילדות הנצרות מצד אחד וצמיחת המשנה והתלמוד מצד שני. וכל המאורעות המדיניים הללו הטביעו את חותמם על ה„ספרים החיצונים".

כבר ראינו למעלה (§ 3), שסבת הויתם של ה„ספרים החיצונים" מוטבעת בהשתנות המצב המדיני והרוחני של עם ישראל בימי הבית השני. השאלות, שנתעוררו בימים ההם, היו, ראשית, תוצאות הצרות והשפלות, שהמדינה המשועבדת היתה נתונה בהן, שנית — תוצאת־הבדידות הגמורה של העם המונותיאיסטי היחיד בעולם, ושלישית — תוצאת התפתחותו של הפרט האישי, ששוב לא היה יכול להסתפק בשכר־ועונש לאומי־כללי. ה„ספרים החיצונים" הציבו להם למטרה — להשיב תשובה נכונה על כל השאלות הללו. על שאלת הצרות והרדיפות השיבו בזה, שהראו, כי כולן היו צפויות מראש וכבר נבאו עליהן קדמוני־קדמונים כאדם הראשון („חיי אדם וחוה"), חנוך („ספר־חנוך"), י"ב השבטים („צוואת שנים עשר שבטים"), משה („עלית־משה") ועוד. אות הוא, כי מה' יצאו כל אלו, ומה שגזר ה' צריך עַמו לקבל באהבה, כי כשם שהביא על עמו את הרע, שהשמיע על ידי עבדיו הקדושים, כך יביא עליו את הטוב, שבשר על ידי קדושיו אלה. כל ה„חזיונות" הללו של אדם, חנוך, משה ועוד, אינם אלא מה שקורין ברומית בשם: vaticinia post eventum. יהיו צריכים לחזק את לב העם באמונה, שכל הפורעניות הללו לא באו במקרה, אלא הן עונש על חטאות העם, אבל אחרי שהיסורים ימרקו את העוונות, יבואו ימות־המשיח וכל הטוב הצפון בהם ליראי־ה', „וכשם שנתקיימה נבואתו של אוריה, כך תתקיים נבואתו של זכריה" (כדברי ר' עקיבא בסוף מסכת מכות). זוהי סבת־הדבר, שב„ספרים החיצונים" נתפנה מקום רחב כל־כך לציורי האושר המקווה, הגשמי־המדיני לא פחות מן הרוחני. זה היה צריך להיות „חזוק־אמונה" גדול בימים הרעים האלו. ציורים כאלו כאילו היו צריכים לומר להעם הסובל: כדאי הוא האושר הגדול לעתיד, שתסבול בשבילו בהוה. וכך נעשה הרעיון המשיחי להתכונה הבולטת ביותר של ה„ספרים החיצונים": בו היה צריך להיות די שלומים לישראל על כל הצרות והחרפה, שסבל בתור „עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב".

ואולם כנגד רגש־הבדידות נלחמים ה„ספרים החיצונים" עוד בכלי־זין אחד: הם מטעימים את יתרונה של היהדות על כל האמונות האליליות והם בטוחים בנצחונה הגמור לעתיד לבוא. בזה מצטיינים ביחוד הספרים החיצונים ההלניסטיים (עיין למטה, § 10). הבדידות של היהדות באה מחמת רוממותה ויתרונה. בימינו היו קורין לבדידות כזו בשם: splendid isolation. כל העולם טועה והאמת האלהית היא רק בידי ישראל. יבוא יום ועָדיו יבוא כל בשר להשתחוות לפני אֵל יחיד ומיוחד, לסור מאחרי תועבות הגויים ולרדוף צדק ומשפט, וגם אז תהיה היהדות יחידה בעולם, אבל בודדה לא תהיה עוד: שום אמונה אחרת לא תמצא בעולם כלל. תקוה גדולה זו, שבספרי־הנביאים נראית היא כרחוקה, כאפשרית רק ב„אחרית הימים", מובעת ב„ספרים החיצונים" בתור תקוה קרובה לבוא, שבהתמלאותה אי־אפשר להטיל אפילו צל של ספק. ואמנם, ההתגייריות, שהתחילו עוד קודם ימי החשמונאים והגיעו עד מרום קצן בסוף ימי הבית השני, היו צריכות לחזק תקוה זו ולעשותה קרובה ביותר.

ותביעותיה החדשות של האישיות המפותחה יותר אף הן מצאו את ספוקן ב„ספרים החיצונים". בהם יש כבר שכר־ועונש פרטי.

האדם הפרטי נעשה יקר בעיני־ה׳, לא רק האומה בכללה. מה שלא קבל הצדיק בחייו יקבל לאחר מותו; וכן הרשע. רע לצדיק בעולם הזה, אבל טוב יהיה לו לעתיד לבוא, בעולם הבא. וחלופו ברשע. ממנו נפרעים לאחר מיתה ולעתיד לבוא. לא רק דור ישרים יבורך וזרע רשעים יעָקר מן העולם (הכרה, שיש למצאה כבר בספר תהלים), אלא גם הצדיקים והרשעים עצמם יהיו נידונים ביום־הדין הגדול ומשפטם יֵצא אם לחיי־עולם או לדראון־עולם (מה שאנו מוצאים כבר בספר דניאל). בזה ראו מחברי ה„ספרים החיצונים", ממש כבעלי־התלמוד שאחריהם, תשובה מספקת על שאלת „צדיק ורע לו, רשע וטוב לו". ותשובה זו על שאלת הטוב והרע של הפרט היתה בעיניהם גם תשובה על שאלת הטוב והרע של הכלל. מפני מה סובל עם ישראל אף על פי שהוא צדיק בהשתוות אל שאר העמים? — על שאלה זו, שכל ה„ספרים החיצונים" מלאים ממנה, באה אותה תשובה עצמה: לישראל רע בהוה, אבל טוב יהיה לו לעתיד לבוא; וחלופו בשאר העמים. כשם שיש יום־הדין לאדם פרטי, שאחריו בא שכר נצחי או עונש נצחי, כך יש יום־הדין לעמים, שאחריו יבוא אושר נצחי לישראל ולכל העמים שילכו בדרכיו ועונש נצחי לכל העמים הרשעים, שיעמדו במרדם ולא ילכו בדרך ה׳.

ואת יום־הדין הלאומי הזה חשבו מחברי ה„ספרים החיצונים" לקרוב, קרוב מאד. הפורעניות הגדולות מצד אחד וההתגייריות־בהמון מצד שני היו בעיניהם עדים נאמנים על זה. על כן מורגשת ב„ספרים החיצונים" עצבות עמוקה ושקטה, כעצבות שצריכה לתקוף את כל היקום לפני קץ־הימים וסוף־העולם. על פני כל העולם המתואר בהם כאילו מרחפת רוח „בין השמשות" — בין־השמשות של המדיניות הישראלית, שניצוצה האחרון כבה ביחד עם בר־כוכבא, ובין־השמשות של העולם האלילי, ששמשו שוקעת מעט מעט כששמשה של הנצרות מתחילה לזרוח בארץ יהודה. עצבות עמוקה ושקטה זו מורגשת ביותר בה„גליונים" (האַפּוֹקאַליפּסוֹת) שב„ספרים החיצונים", כמו שהיא מורגשת גם בה„גליון" האיוונגליוני של יוחנן, שגם מוצאו עברי הוא בלי ספק.

עצבות זו אינה נמצאת בתלמוד. בעלי־התלמוד אינם חושבים את זמנם ל„קץ־הימים" מפני שהתלמוד נוצר באותם המקומות, שבהם לא היתה תקומה להאלילות גם קודם לזה (התלמוד הירושלמי) או שבהם החזיקה האלילות מעמד עד ימי האִסלאם (התלמוד הבבלי); והוא נתפתח באותו הזמן, שבו כבר הספיקו טובי האומה הישראלית למצוא בהמשכת התורה על פי דרכם תנחומים על חורבן בית־המקדש ועל העדר החיים המדיניים. כי התלמוד — ולזה ראוי לשים לב — מתחיל בעיקרו באותו זמן עצמו, שבו כבר נגמרה תקופת ה„ספרים החיצונים". בימי ר׳ עקיבא נתחברו ה„ספרים החיצונים" היותר מאוחרים, כי בתקופת בר־כוכבא נפרדו הנוצרים מעל היהודים לגמרי, ובכן ספר חיצוני, שנתחבר ע"י יהודים לאחר תקופה זו, לא היה מתקבל ע"י הנוצרים והיה אובד מתוך הקהל (וזה לנו כלל גדול בקביעת הזמנים של ה„ספרים החיצונים" המאוחרים); והרי בימי ר׳ עקיבא רק התחילה תקופת־הפריחה של היצירה התלמודית. על כן אפשר לחשוב בצדק את ה„ספרים החיצונים" (ביחד עם ה„גנוזים") לחוליה אמצעית, שמקשרת את כתבי־הקדש עם התלמוד והמדרש (עיין למעלה, § 6). כבר ראינו (למעלה, שם), עד כמה אמיץ הקשר שבין ה„ספרים החיצונים" ובין האגדה התלמודית־המדרשית, וכבר ידענו, שמחברי ה„ספרים החיצונים" היו רובם ככולם גם הם, כבעלי־התלמוד, פרושים במובן היותר נעלה של מלה זו, אלא שעדיין לא היו סופרים ותנאים, כלומר חכמים יושבים בישיבה ודורשים מקראות. לפיכך אין להתפלא על זה, שהשקפותיהם הן כמעט תלמודיות לגמרי, אלא שהן מוקדמות יותר ועממיות יותר ועדיין מורגש בהם יותר רוח החיים המדיניים של עם ישראל.

ערכם ההיסטורי של ה„ספרים החיצונים" הוא, איפוא, גדול מאד: על ידיהם אנו מכירים את חיי השדרות הרחבות של אומתנו בימי בית שני בכלל ובימים האחרונים של קיומנו המדיני בארצנו בפרט. ומקומם ההיסטורי הוא — בין כתבי־הקדש (וה„ספרים הגנוזים" אף עמהם) ובין המשנה והמדרש.

§ 10. ה„ספרים החיצונים" הפלשתיניים וההֶלֶניסטיים.

ה„ספרים החיצונים" יכולים להתחלק לשתי מחלקות גדולות: לפלשתיניים ולהלניסטיים. צריך להטעים מיד, שהחלוקה זו אינה גיאוגראפית. גם מחוץ

לארץ־ישראל היו הרבה יהודים מלאים רוח היהדות הפלשתינית וגם בפלשתינא עצמה היו הלניסטים הרבה, שאמנם נתמעטו מימי החשמונאים ואילך, אבל לא עברו ובטלו מן העולם. יותר אפשר לומר על חלוקה זו, שהיא לשונית, כי כמעט אפשר לומר בהחלט, שה„ספרים החיצונים" הפלשתיניים נכתבו עברית או ארמית וה„ספרים החיצונים" ההלניסטיים נכתבו יונית; אבל ראוי לשים לב, שיש בין ה„ספרים החיצונים" כמה וכמה הבורים, שבכלל קשה להכריע, באיזו לשון נתחברו מתחלתם. ואולם התחלקות זו מיוסדת בעצם על הרוח השליט בספרי כל אחת מן המחלקות האלו.

ב„ספרים החיצונים" הפלשתיניים שליט הרוח הפרושי הטהור, הידוע לנו מ„פרקי־אבות" ומן החלק האגדי שבתלמוד. חזוק־האמונה בימי הצרה והאסון — זהו עיקר מטרתם. קיום המצוות המעשיות וטהרת־המדות — שני אלה עומדים בעיני מחבריהם כמעט במדרגה אחת. הם בכלל אינם מרבים כל־כך לדבר על המצוות המעשיות, אבל בכל מקום שהם מזכירים אותן (למשל, ב„ספר היובלים"), הם מדברים על חיוביותן כעל דבר מובן מאליו. ה„גויים" (עובדי־האלילים) הם בעיני מחברי הספרים האלו אנשים רעים וחטאים, שצריך להבדל מהם ולהתרחק מד' אמותיהם. שכר־ועונש פרטי ו„עולם־הבא" נוטלים חלק בראש היעודים, אף על פי ששני אלו עדיין אינם נפרדים כל־כך מ„יום־הדין" ו„ימות המשיח". ובציורים מ„חבלו של משיח" ומ„מלכות־המשיח" מורגש עדיין, בכל הנוגע אל ה„גויים", הרוח העתיק של כתבי־הקודש: אלו הם „ימי־נקם ושלם" גם לעוברי־רצונו של מקום מבני ישראל, אבל ביחוד תתוך אז המת־ה' על „הגויים אשר לא ידעוהו, ועל הממלכות, אשר בשמו לא קראו". וגם הטעם: „כי אכלו את יעקב ואת נוהו השמו", מודגש ומוטעם בהם פעם אחר פעם. יש בהם, אמנם, גם התקוות הרוממות והנאצלות של מבחר הלקי־הנביאים, — התקוות, שלעתיד לבוא „תהפך אל כל העמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד"; אבל גם בזה דומים ספרים אלו לספרי־הנבואה המאוחרים, שגם הם דורשים מאת הגוים, אשר יבואו להספח אל בית־יעקב, כי יקבלו עליהם עול מלכות שמים בשלמותו, כלומר, יקיימו גם את המצוות המעשיות; ממש כמו שדרש זכריהו הנביא מאת הגויים, אשר יכירו באמתותה של תורת־ישראל, כי גם הם יבואו להוג את הג־הסוכות (זכריה, י"ד, ט"ז—כ').

ועוד תכונה אחת מציינת את ה„ספרים החיצונים" הפלשתיניים: זו העצבות העמוקה, שדברנו עליה למעלה (§ 9). כאילו חותם של של זקנה טבוע עליהם. והדבר לא יפלא. חותם כזה טבוע על כל הספרים, שנתחברו על ידי אפיגונים. בתור הקיים לכתבי־הקודש, אי־אפשר שלא יהא מורגש בהם, שהם פרי התפתחות ארוכה של עם עתיק, אשר כבר עברו עליו גם ילדותו וגם בחרותו. ועוד גם זאת: גם עול התורה והמצוות ועול המלכות הרומית (שהרי כרובם נתחברו בימי שלטון־הרומים ביהודה) מעיקים על מחבריהם מאד ונוסכים עליהם רוח־יגון. גם היעודים המשיחיים המזהירים שבהם אינם יכולים להתקיים אלא אחרי צרות קשות, אחרי „חבלו של משיח" ו„יום־הדין" הנורא. ישראל ינצח סוף סוף את אויביו, אך הצרות שסבל הן כל־כך מרובות, עד שהאושר אינו יכול להיות סוער ורועש.

לא כן ה„ספרים החיצונים" ההלניסטיים. מטרתם היתה אחרת ומתוך ספירה אחרת יצאו. חלק גדול מהם נתחבר, אמנם, בעצם וראשונה בשביל יהודי־חוץ־לארץ, שלא ידעו את התורה במקורה הראשון ושאמונתם הרופפת היתה צריכה חזוק; ואולם הרבה מהם נתחברו במחשבה תחלה „להראות העמים והשרים יפיה" של התורה הישראלית. היהודים ההלניס־טיים, שהמצוות המעשיות לא העיקו עליהם כל־כך (הלק מהן, למשל: המצוות התלויות בארץ, לא נהג ביניהם כלל ובשאר המצוות גם כן לא היו זהירים כל־כך והרבה מהם הושבים אותן רק לאליגוריות והשאלות) ושדוקא מפני שלא דרו בארצם ההיסטורית ולא היו להם, איפוא, שום תביעות על זכיות לאומיות, לא הרגישו כל־כך בעול המלכות הזרה למרות כל נגישותיה; היהודים ההלניסטיים, שהיו מוקפים עמים זרים, שהיו בזים להם ומתנפלים בספרות ובחיים על מנהגיהם ואמונתם באותה שעה עצמה שאי־אפשר היה להם, ליהודים, שלא לראות, עד כמה הגוים נופלים מהם באמונותיהם הדתיות, במדותיהם המוסריות־החברתיות, בחיי המשפחה ועוד, — היהודים הללו בהכרח היו צריכים להתמלא שאיפה אחת

גדולה: להראות ולהוכיח להעמים המושלים בהם והמבזים אותם, שתורתם לא רק אינה נופלת מתורת שאר כל העמים ואפילו מתורת העם היותר משכיל שבימיהם — עם־יון, אלא גם עולה היא על כל האמונות והתורות האחרות. מתחלה היתה זאת רק מלחמת־מגן, אבל מעט מעט נעשתה מאליה למלחמת־תגרה: היהודים ההלניסטיים התחילו מתנפלים על אלילי־יון, על האמונות התפלות שלהם, על מדותיהם הנשחתות (ביחוד על „משכב־זכור", שהיה דבר רגיל בין היונים בזמן ההוא), והתחילו עושים נפשות ליהדות בין ה„גויים". כעין תרועת־נצחון אדירה נשמעת מתוך ה„ספרים החיצונים" ההלניסטיים. להעצבות שבספרים הפלשתיניים כמעט שאין זכר. גם בספרים ההלניסטיים מדובר על „יום־דין" קשה ועל „חבלו של משיח", אבל כל זה אינו מטיל אימה כל־כך: כל זה מלא הוד דראַמאַטי. שכר־ועונש ועולם־הבא של הפרט אינם תופסים מקום רחב, וכל היעודים המשיחיים שבהם מטעימים את הרעיונות היותר אוניוורסליסטיים של הנביאים ומדברים על התקבלות דת ישראל על ידי כל הגויים כעל דבר וודאי ומוכרח, מבלי שימצאו לנחוץ להטעים יחד עם זה את קבלת המצוות המעשיות מצד הגויים. כי גם בחיים היו היהודים ההלניסטיים מקילים על הגויים הבאים להתגייר בכל הנוגע לקיום המצוות המעשיות ככל האפשר, ולפיכך נתרבו בזמן ההוא אותם הגרים־למחצה, שהיו נקראים בשם „יראי־ה'" (Σεβόμενοι, φοβούμενοι τον θεόν; θεοσεβεῖς). והיו מודים באחדות הבורא ומתנהגים על פי תורת־המוסר הישראלית, מבלי שהיו זהירים בקיום כל המצוות המעשיות. רוחם של היהודים הפלשתיניים לא היתה נוחה מגרים כאלו כלל וכלל (עיין על זה: Klausner: Die messianischen Vorstellungen des jüd. Volkes im Zeitalter der Tannaiten, SS. 82-83); ואולם היהודים ההלניסטיים היו מקבלים אותם בזרועות פתוחות. וזהי סבת־הדבר, שרוב היהודים ההלניסטיים והגרים שנספחו עליהם קבלו את הדת הנוצרית לאחר שבטל פּוילוס השליח את חיוביותן של המצוות המעשיות. לפיכך נופלים ה„ספרים החיצונים" של ההלניסטים מפאת ערכם ל ה י ה ד ו ת מן ה„ספרים החיצונים" של הפלשתיניים. והם נופלים מאלה האחרונים גם בעמקותם האמונית ובפיוטם הדתי. יש בהם ראַציונאַליסמוס דתי ידוע. הפילוסופיה היונית ל א ח ד ר ה לתוכם, אבל כבר השפיעה עליהם השפעה ידועה. השפעה שטחית זו עשתה אותם יותר הגיוניים, יותר ספרותיים, אך את התמימות הדתית ועמקות־הרגש שללה מהם.

ואולם ערך גדול ביחס אל התפתחות היהדות יש לה„ספרים החיצונים" ההלניסטיים מצד אחר. בהם נתגלה אולי בפעם הראשונה כשרון־ההסתגלות של עם ישראל. היהודים, שדרו בארצות נכריות בעלות קולטורה יונית, לא נתרחקו מקולטורה זו בבוז, אלא השתדלו לסגל אותה להם ולשעבדה להיהדות. ה פ י ל ו ס ו פ י ה היונית פעלה פעולה עמוקה רק על הוגי־דעות מועטים כאַריסטובלוס ופילון; אבל ה ה ש כ ל ה היונית ב כ ל ל ה העשירה את היהדות בכמה וכמה מושגים חדשים ופעלה עליה בזה, שהרחיבה את אופקיה ופתחה כמה וכמה מסגולותיה האנושיות־הכלליות. היהדות נעשתה יותר אוניוורסליסטית, יותר מוכשרת להיות לקנין כל העולם הנאור של הזמן ההוא. כ ל עמי־הקדם קבלו בתקופה האַלכּסנדרונית את השכלת־היונים; אבל הם לא יכלו לסגל אותה אל הקולטורה המקורית שלהם — ונטמעו בתוך היונים והרומים. לא כן עם ישראל. הוא לא קפא בנקודת החקוי־של־התבטלות; עד מהרה עבר ממנו אל החקוי־של־התחרות, ועל ידו החזיק מעמד — אחד בין כל עמי־הקדם — בתוך הטמיעה הגדולה, ששלטה בתקופת ה„ספרים החיצונים": צורתו הרוחנית של ישראל נשתנתה, אבל לא נתטשטשה לגמרי. והחקוי־של־התחרות זה ניכר לא רק בספריו של פילון, אלא גם ב„ספרים החיצונים" ההלניסטיים.

כי אף על פי שהספרים ההלניסטיים אינם מטיפים לקיום המצוות המעשיות כהספרים הפלשתיניים, עם כל זה רק טעות תהיה מצדנו, אם נחשוב, שבהם לכשעצמם יש נגוד להמצוות הללו או אפילו התרשלות לקיימן. די לנו להזכיר, שבספר ההלניסטי היותר חשוב, הידוע בשם „אגרת אריסטיאס", נאמר בפירוש, כי שבעים הזקנים, שבאו לאלכסנדריה ע"פ קריאת תלמי מלך מצרים כדי לתרגם את התורה ליונית, התירו לעצמם, אמנם, ליסב בסעודה עם המלך הנכרי ושריו, אבל כל המאכלים, גם בשבילם וגם ב ש ב י ל ה מ ל ך ו ש ר י ו, הוכנו ב כ ש ר ו ת (אגרת

אריסטיאס, פסוק 181). ההוק, המתיר לאכול רק בהמות ועופות טהורים ואוסר לאכול בהמות ועופות טמאים, נחשב להיובי, אלא שהוא מבואר באופן רַאַציוֹנאַלִיסטִי: הבהמות והעופות הטהורים הם בעלי מזג רך ונוה והבהמות והעופות הטמאים הם בעלי מזג קשה ואכזרי, ורמז רמז לנו המחוקק בזה, שנתנהג כטהורים (שם, פסוקים 154—145). וה„ספר החיצוני" השני, שהוא לא פחות הלניסטי מ„אגרת אריסטיאס" — ספר „השמונאים ד'", שבעיקרו הוא עוסק, לכאורה, רק בפרובלימה פילוסופית („אם ההכמה ההסודה היא מושלת־יהידית על התאוות"), אינו פוסק מלהטעים, שראוי למסור נפש אפילו על אכילת בשר־חזיר מדומה. קיום־התורה המעשית היא גם ל„ספרים החיצונים" ההלניסטיים עיקר גדול. אמנם, בספרים אלו מורגש רוח קוסמופוליטי במדה ידועה; אבל, סוף סוף, גם הם עומדים על בסיס יהדותי מוצק. על כן צריכים גם הם לתפוס מקום השוב בספרות ישראל ובדברי ימי התפתחותו.

§ 11. התחלקות ה„ספרים החיצונים" על פי תכנם.

על פי תכנם מתחלקים ה„ספרים החיצונים", גם הפלשתיניים וגם ההלניסטיים, למחלקות אלו:

א) אגדות; לתוך מחלקה זו נכנסים: I) חיי אדם והוה; II) אסנת ויוסף; III) ספר היובלים; IV) עלית משה; V) ספר ברוך בלשון כושית (כל אלו הן אגדות פלשתיניות ברוחן), וגם VI) אגרת אריסטיאס (אגדה הלניסטית ברוחה; ב') מזמורים, ספרי־נבואה וספרי־מוסר; לתוך מחלקה זו נכנסים: I) מזמורי־שלמה; II) צוואַת שנים עשר שבטים (הבורים פלשתיניים); III) השמונאים ד', וגם IV) הזון הסִבילות (הבורים הלניסטיים); ג') גליונים (אַפּוֹקאַליפּסוֹת); לתוך מחלקה זו נכנסים: I) ספר הנוך (בלשון כושית וסלאַווית); II) הגליון של אברהם; III) עלית משה; IV) ספר עזרא ד'; V) הגליון של ברוך בלשון סורית (כל אלה הם הבורים פלשתיניים), וגם VI) הגליון של ברוך בלשון יונית (הבור הלניסטי).

§ 12. א) אגדות. I) חיי אדם והוה. ספר כזה נמצא בלשון יונית (בה הוא נקרא גם בשם ה„חזיון של משה"), רומית, ארמינית וסלאַווית. חלק גדול מן הספר הנמצא ביונית שונה הרבה מן הספר הרומי, אבל ברובם שוים הם בתכנם. אלו הם שני נוסהאות של ספר אחד. גם הספר הסלאַווי והארמיני מלאים שנויים ולקויים. היותר שלם הוא הנוסה הרומי, ואולם גם בנוסה היוני, ובמקצת גם בשאר הנוסהאות, נשתמרו כמה רשומים מקוריים. כל הנוסהאות הללו מקורם בנוסה אחד משותף לכולם, שהוא קדמון למדי, אבל קשה לקבוע זמן הבורו בדיוק. כפי הוכחותיו של ק. פוכס, שמצא בנוסה היוני כמה וכמה בטויים עבריים (עיין בספר: Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, herausg. Von Emil Kautzsch, II, 511) נתחבר הנוסה המשותף הזה מתחלה בלשון עברית או ארמית. כמו שהוא לפנינו, נמצאות בספר זה הרבה אגדות ודעות נוצריות; אבל כבר החליט פ י ר ש ט (Litteraturblatt des „Orients“, 1850, S. 750), ואחריו החזיקו ל ו א י ס ג י נ צ ב ר ג (Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, 1899; Jewisch Encycl; I, 91-92) ו ד ר י י פ ו ס (Adam und Eva nach Auffassung des Midrasch, Strassburg, 1894), ש ג ר ע י נ ו ה ע י ק ר י של הספר יהודי הוא; וכדעה זו מהזיק גם ק׳ פ ו כ ס (בהוצאתו הנז׳ של קויטש, II, 510-511). גם ש י ר ר מחליט, ש ה ח ו מ ר לספר זה בא ממקור יהודי (Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter J. Chr., III 3, 287-288). והדבר קרוב להשמע ביותר מאחר שרוב האגדות אשר בספר זה נמצאות באגדות התלמוד והמדרש ומאחר ששני אלה מזכירים „ספרא דאדם הראשון" (שמות רבה, פמ"א), ששמואל ירחינאה ראהו בעיניו (בבא מציעא, פ"ה ע"ב).

ב ת כ נ ו קרוב ספר זה אל צוואת י"ב השבטים (עיין למטה, § 13, II), אלא שבו מרובות האגדות ודברי־המוסר, והחזיונות־העתידות מועטים מאד. הוא מתחיל בגירוש אדם וחוה מגן־עדן ומספר, שהם עשו אז תשובה בצומות ובסגופים, אבל השטן הפסיק את חוה באמצע סגופיה. היא מתרעמת על השטן ושואלת אותו, מפני מה הוא רודף אותה ואת אדם. ועל זה הוא משיב, שבשביל אדם ירד מגדולתו: אדם נוצר בצלם אלהים והמלאכים נתנו לו מטעם מיכאל המלאך כבוד אלהים, ורק הוא, השטן, לא רצה לעשות

זאת, ולפיכך השפילו אלהים וגרשו משמים ועשה אותו נע ונד בארץ. אחר־כך מסופרת לידת־קין והריגת־הבל ולידת־שת, וכל זה מוקף אגדות וחלומות מתמיהים. לשת מוסר אדם את כל הסודות שנתגלו לו, ומספר לו על אודות המבול העתיד לבוא על העולם. אחר־כך, כשאדם מרגיש, כי קרוב קצו, הוא שולח את שת ואת חוה אל גן־העדן כדי שיביאו לו משם מפרי עץ־החיים ולא ימות לעולם. אבל צלם אלהים כבר סר מעל פני האדם וכשפוגשים חוה ושת בחיה רעה, היא מתנפלת עליהם ומבארת לחוה, שעל ידי אכילתה מעץ־הדעת הביאה לעולם את שלטון החיות באדם. עם כל זה מניחתם החיה ללכת, והם באים עד לפני שער גן־עדן ובוכים ומתחננים, שינתן להם מפרי עץ־החיים. מיכאל יוצא לקראתם ואומר להם, שזה אי־אפשר קודם ביאת היום הגדול, שבו תהיה תחית־המתים. חוה ושת שבים אל אדם בידים ריקניות, וחוה אוספת את כל ילדיה ומספרת להם את דבר־העבירה שעברה באכילתה מעץ־הדעת. גם ספור זה מקושט בהרבה פרטים אגדיים, שכמה מהם אפשר למצוא במדרשים שלנו. שעתו האחרונה של אדם באה, והוא מבקש, שלא יגעו בו אחרי מותו עד שיחרוץ מלאך־ה' את משפטו. הוא מת, והמלאכים — ובתוכם גם החמה והלבנה, שאבדו את אורן מפני זיוו המבהיק של אדם הראשון — מתפללים בעדו אל „יה־אל" שיסלח לו ויזכור, כי הוא אינו ילוד־אשה, אלא צלמו ודמותו ומעשה־ידיו. ה' שומע אל תפלה זו ומצוה למיכאל, שיקבל את אדם אל תוך גן־העדן וירוממו עד להרקיע השלישי, ששם ישאר עד יום־הדין הגדול והנורא. המלאכים מקברים בפומבי גדולה ומלאה הוד את גופו של אדם, ביחד עם גופו של הבל בנו הנרצה, באדמת גן־העדן. וששה ימים אחרי מותו מתה גם חוה אשתו ונקברת על ידו ועל יד הבל בנה.

זהו תכנו של הספר, ומטרתו ברורה: היהודי הקדמון לא היה יכול להשלים עם הרעיון, שהאדם הראשון וחוה אשתו, יצירי־כפיו של הקב"ה בכבודו ובעצמו ואבות כל האנושיות עם כל הצדיקים והתמימים והישרים שלה, ימותו בחטאם, מגורשים מגן־עדן ומחוסרי־כפרה. באגדה זו שבים האדם ואשתו מנוקים מעָון, לפחות אחרי מותם, לגן־עדן. מלבד ספר זה, יש בכושית ובסורית וברומית עוד הרבה „ספרי־אדם", אבל כולם נוצריים הם ומאוחרים מאד, ועל כן לא נזכירם בזה.

II). אסנת ויוסף. ספר על חיי אסנת קודם שנשאה ליוסף, על התגיירותה ועל אהבת בנו של פרעה אליה אחרי נשואיה, נמצא בלשון יונית, רומית, סורית, סלאוית וארמינית. יש בו תערובות נוצרית, אבל יסודו יהודי הוא. את זמן־חבורו של המקור היהודי קשה לקבוע, וכן גם את הלשון, שבו נתחבר (ועיין גם למטה). תכנו של הספר הוא זה:

אסנת בת פוטיפרע כהן און היא צנועה ומרוחקה מחברת גברים. בנו של פרעה אוהב אותה והיא מיועדת להנשא לו. אביה מציע לפניה להנשא ליוסף, „איש־האלהים האדיר", אבל קודם שראתה אותו היא ממאנת בו מפני שהיה עבד ונשתחרר רק מחמת ידיעתו לפתור חלומות. אבל כשהיא רואה את יוסף ואת יפיו הנפלא, מתלקחת בלבה האהבה אליו. אבל הוא ממאן בה מפני שהיא עובדת אלילים. אסנת בוכיה לפניו, והוא מתפלל לאלהים, שיתן בלבה להתגייר. תפלתו מתקבלת. אסנת מאבדת את כל אלילי־כספה וזהבה, משליכה את כל בגדיה היקרים החוצה כדי שיהנו מהם עניים, צמה שמונה ימים בשימה שק על בשרה ואפר על ראשה ומתפללת ל„בורא־העולם", שיסלח לה על חטאותיה, כלומר, על שעבדה אלילים עד עתה. אז נראה אליה מלאך־ה' ואומר לה, שישמע ה' אל תפלתה והיא תהיה אשתו של יוסף. מעתה לא יקרא עוד שמה „אסנת", אלא „מנוס", כי ה„גויים" יבקשו בה מנוס ומסתר תחת כנפי השכינה. המלאך מצוה לה לרחוץ ונותן לה עוגת־דבש (κηρίον) שהכינו הדבורים שבגן־עדן ממיץ שושני גן־העדן ושכל האוכל ממנה חי לעולם. בפרקים אלו (י"ד—י"ז) יש הוספות נוצריות אחדות. המלאך עולה במרכבת־אש השמימה ואסנת רוחצת את פניה כמצותו — והנה נהפכה כולה לאחרת. היא תמהה בעצמה על יפיה. היא הולכת לקראת יוסף, אבל הוא אינו מכיר אותה. היא מספרת לו כל מה שאירע לה והוא מברך אותה

ומתרצה בשמחה לישא אותה, ופרעה עצמו מסדר את התונת יוסף ואסנת (פרקים א׳—כ״א).

וכשבאים יעקב ובניו מצרימה ויוסף ואסנת מבקרים את הזקן ושמעון ולוי מלוים אותם, רואה בנו של פרעה את אסנת, שהיתה מיועדת לו קודם, ותאותו מתלקחת. הוא מנסה לשחד את שמעון ולוי כדי שיעזרו לו להשיג את אסנת, אך הם משיבים פניו ריקם בבוז. שמעון רוצה להמיתו, אך לוי אומר לו, שלא נכון ליראי־ה׳ לשלם רעה תחת רעה. בנו של פרעה פונה לעזרת בני־השפחות. דן וגד מתרצים לו מיד, ואחרי התנגדות ידועה מסכימים גם נפתלי ואשר לעשות רעה ליוסף אחיהם. מלחמה מתפרצת בין בני השפחות ובין שמעון ולוי ובנימין, שגם הוא בא לעזרת אסנת. בנו של פרעה מסתתר תחת אחד השיחים ורוצה לתפוס בערמה את אסנת מדי עברה במרכבה, אך בנימין זורק בו אבן ובנו של פרעה נופל לארץ פצוע מאד. כשהוא מתרומם מעל הארץ רוצה בנימין להרגו, אך לוי מונע גם אותו ממעשה כזה ואומר, שאין לשלם רעה תחת רעה ושהמשפט לאלהים הוא והם, כבני־אדם, צריכים להבש את פצעיו. בני בלהה וזלפה מבקשים מאת אסנת, שתעתיר בעדם אל אחיהם ויסלחו להם על עֲוֹנם הגדול, ואסנת עושה זאת ומזכירה גם היא, שאין לשלם רעה תחת רעה וצריך לסלוח להחוטאים. בנו של פרעה מת אחרי שלשת ימים ואחריו מת גם פרעה הזקן ומשאיר את עטרתו ליוסף, המולך על מצרים במשך מ״ח שנים (פרקים כ״ב—כ״ט).

כפי שהקורא רואה, יש כאן שני ספרים נפרדים, האחד נשלם עם פרק כ״א והשני מתחיל בפרק כ״ב ונמשך עד סוף החבור. הד״ר ק ו י פ־ מ אַ ן ק ו ה ל ר (Jewish Encyclopaedia, II, 172—176) מוכיח בצדק, שהספר כ ו ל ו (חוץ מן ההוספה בפרק י״ז) יהודי הוא על פי תכנו. מה שמסופר כאן מבני בלהה וזלפה יש גם ב„צוואת י״ב שבטים" וקרוב לזה גם באגדה התלמודית (ב״ר, פ׳ פ״ד; ירושלמי פאה, פ״א, ה״א). נוצרי לא היה מדבר על האסור לשלם „רעה תחת רעה" (כלומר, על „לא תקום ולא תטור" שבמקרא), אלא היה אומר: „אהוב את שונאיך", כמו שכתוב באיוונגליון (מתיא, ה׳, מ״ד).

הד״ר קוהלר מראה גם על זה, שהרעיון העיקרי של החבור הנוכחי נעשה ברור לנו רק כשאנו שמים לב, שהשם „אסנת" כולל בתוכו אותיות „ניסה", כלומר, ניסה וברחה מעבודה זרה, והמלאך קרא לה „מנוס" — מלה מאותו השורש — מפני שהגרים מבקשים מנוס וסתרה תחת כנפי השכינה (שם, 174B, II). גם הטעמת קדושתו של לוי ואהבת אסנת אליו מוכיחה, שיש לנו עסק עם חבור עברי, שרצה לרומם את ערכו של האיש, אשר ממנו יצאו משה ואהרן וכל הכהנים והלויים. ואולם, כמדומה לנו, שעל יסוד כל אלה רשאים אנו להחליט, כי המקור היהודי של ספר זה יצא מתחת עטו של יהודי פלשתיני ונכתב עברית (על הדבר האחרון מעידה לשונם של תפלת אסנת ודברי יוסף אליה ועוד), ולא כדעתו של הד״ר קוהלר, שהספר שייך אל ספרות־ההטפה של היהודים ההלניסטיים, ששאפו לעשות נפשות בין האליליים (שם, 176B, II). כי באמת מטרתו של ספר זה היא ממש זו של „חיי אדם וחוה" (עיין קצת למעלה, I): היהודי של ימי בית שני לא היה יכול להשלים עם הרעיון, כי יוסף הצדיק יקח לו לאשה בת כהן און, מצרית עובדת־אלילים, ולא נתקררה דעתו עד שהמציא כל אותה האגדה היפה על דבר התגיירותה. על כל פנים כך נראה לנו הדבר בכל מה שנוגע להחלק הראשון של הספר (מפ״א עד כ״א). החלק השני (מפרק כ״ב ואילך) אפשר שהוא ספר בפני עצמו מזמן יותר מאוחר.

III) ס פ ר ה י ו ב ל י ם. ספר זה, שנקרא גם בשם Leptogenesis (בראשית זוטא), הוא מ ד ר ש ־ א ג ד ה ממש. הוא כולל דרשות ואגדות על כל פרשיות שבתורה מבראשית א׳ עד שמות י״ג (קביעת־הפסח). לא רק ספורי־אגדה יש בו, אלא גם דברי־הלכה, וכאלו כן אֵלו לא תמיד הם מתאימים לספורי־המקרא מצד אחד ולדרשות חז״ל מצד שני. זהו מדרש־האגדה היותר קדום שיש בידינו, כי נתחבר בימי החשמונאים ובארץ־ישראל ובלשון־עברית. המקור העברי אבד מאתנו ו„ספר היובלים" בשלמותו נשאר רק בתרגום כושי, שנתרגם מיונית; חלק ממנו נמצא גם בתרגום רומי, שנתרגם מיונית אף הוא. שמו „ספר־היובלים" בא לו מפני שכל המעשים המסופרים בו נסמנים על פי כרונולוגיה אגדית, שהיא מונה על פי מספר־היובלים, אשר עברו מבריאת־עולם. פרטי הדברים עיין ערך „יובלים (ספר ה—)".

IV) עלית ישעיה. ספר בשם כזה Ascensio Isaiae נזכר כבר בדברי הירוני־מוס. בכושית יש לנו ספר כזה, שאפשר להבדיל בו שני חלקים שונים, שאינם תלויים זה בזה: א) הפרקים א׳—ה׳, שכוללים ספור, כיצד המית מנשה בן חזקיה מלך יהודה את ישעיהו הנביא, על פי הסתת השומרוני בכירה או בלקירה, על ידי נסירה במסור של עץ; ב׳) הפרקים ו׳—י״א, שמסופר בהם, כיצד עלה ישעיה בשנת העשרים למלכות חזקיהו השמימה ומה שראה ושמע שם. החלק השני נמצא גם בתרגום רומי, ששמו: Visio Isaiae (חזון ישעיהו). גם בחלק הראשון יש תערובת נוצרית (למשל, הפרקים א׳ וד׳), ואולם רוב האגדות שבחלק זה ממקור יהודי באו; ולהפך, החלק השני אפשר שיש לו יסוד עברי, ואולם רוב האגדות שבו נוצריות הן ברוחן. עבריים גמורים הם על פי תכנם הפרקים ב׳, ג׳ וה׳. כמה מלות ובטויים שבהם מרמזים על מקור כתוב בלשון עברית, למשל: „אחרי אשר מת חזקיה ומנשה היה למלך, לא זכר את מצוות חזקיה אביו, כי אם נשה אותם״ (ב׳, א׳); הרי לפנינו לשון נופלת על לשון (מנשה—נשה), שהיא אפשרית רק בעברית; ועל ידי מקור בלשון עברית מתפרשות המלים הבלתי־מובנות, שהתחבטו עליהן החכמים הנוצרים: „הם היו עם אחזיה, בן אַלַמְרַם (נוסח אחר: אַבַּמְרַם) בַּלַּאַב״ (ב׳, י״ג). כפי הנראה, נשתבש המתרגם היוני (שמתוכו תרגם הכושי) בקריאת המלים העבריות: „אחי יורם, בן לאהאב״ והשב אותם לשמות־עצם פרטיים (יורם מלך ישראל היה אחיו של אחזיה ובנו של אהאב). ולפי הנוסח „אבמרם״ אפשר שהמחבר עצמו נשתבש והשב את יורם, יורשו של אחזיה, לבנו של זה ו„אבמרם״ הוא שבוש במקום „אבי יורם״.

האגדה, ש„מנשה הרג את ישעיה״, נזכרת כבר בתלמוד (יבמות, מ״ט ע״ב) בתור דבר, שהיה כתוב ב„מגלת יוחסין״, שמצא בן עזאי בירושלים, ושם אמר רבא, שישעיה הסתתר בארז ונבלע בו, אבל מנשה צוה לנסר את הארז וכשנגע המסור בפי הנביא גוע וימת (עיין ירושלמי סנהדרין פ״י ה״ב; ועיין גם יֶלינק, בית המדרש ח״ו). מיתת נסירה זו מזכיר כבר יוסטינוס מארטיר (Dialogus Com. Tryphane Judaeo cap. 120). להסתתרות בארז הנזכרת בתלמוד נמצא רמז ב„עלית ישעיה״ בדברים: „אז תפשו ונסרו את ישעיהו בן אמוץ במסור של עץ״ (ה׳, י״א). המלשין בכירה (או בלקירה), שהסית את מנשה להרוג את ישעיה, אומר: „ישעיה עצמו אמר: אני רואה יותר מן הנביא משה. משה אמר: לא יראה איש את האלהים וחי, אבל ישעיה אמר: ראיתי את ה׳, והנה הי אני!״ — אלה הם ממש אותם הדברים, שבשבילם ממית מנשה את ישעיה על פי האגדה התלמודית (עיין יבמות מ״ט ע״ב: „אמר רבא מידן דייניה וקטליה. א״ל משה רבך אמר (שמות ל״ג): לא יראני האדם וחי, ואתה אמרת (ישעיה ו׳): ואראה את ה׳ יושב על כסא רם ונשא״); וכבר מסר אגדה זו בתור מסורת יהודית [Ajunt (Judaei)] אוריגינס בפירושו לישעיה א׳, ה׳. כל הדברים הללו מוכיחים, ש„עלית ישעיה״, לפחות בחלקה הראשון, באה בעיקרה ממקור יהודי ונתחברה בארץ ישראל ובלשון עברית, ורק ברבות הימים שנוה הנוצרים והוסיפו עליה ועשוה לאגדה נוצרית. החלק העברי נתחבר בעיקרו במשך המאה הראשונה לספה״נ (כך דעתו של אֶנוֹ ליטמאַן, (Jewish Encyclopedia, IV, 642—3).

V) ספר ברוך בלשון כושית. ספר זה, שנקרא בתרגומו הכושי בשם: „יתר דברי ברוך״ ובתרגומו היוני בשם: „יתר דברי ירמיהו הנביא״ (Τὰ παραλειπόμενα Ἰερεμίου τοῦ προφήτου) נתחבר בימי בר־כוכבא (לערך בשנות 134—136), בלשון עברית (או ארמית־פלשתינית) ובארץ ישראל (עיין ד״ר יוסף קלוזנר: „ספר ברוך בלשון כושית״, השלח, VIII, 239—249). בפרק האחרון שלו (מפסוק י׳ עד סוף הספר) יש אגדה נוצרית, אבל היא אינה מקושרת עם כל הספר כולו והיא הוספה מאוחרת, שאפשר להשמיטה בלי שום הפסד להתוכן הכללי, כי במקומה יש בנוסחא אחרת סוף אחר, שגם הוא מאוחר. — והתוכן הכללי הוא זה:

ה׳ אומר לירמיהו, שהוא בעצמו ימסור את העיר בידי הכשדים, ועל כן הוא מצוה עליו, שיטמין את כלי בית־המקדש ויצא בגולה עם העם לבבל, כי מציאותו בעיר היא חומה בצורה כנגד הכשדים, ורק ברוך תלמידו ישאר נא בירושלים. ירמיהו נכון לעשות כמצות ה׳ ורק הוא מבקש ממנו, שלא יתן לעבד־מלך (בכושית

„אבימלך") הכושי, מוציאו מבור הטיט, לראות בחורבן העיר. ה' מצוהו לשלוח את עבד־מלך לכרמו של אגריפס כדי שיביא משם תאֵנים לעניי־העם. — חיל־הכשדים מקיף בין כה וכה את העיר וכובשה בעזרת המלאך, שפתח את שעריה, וירמיה מטמין את כלי בית־המקדש באדמה וזורק את מפתחות בית־המקדש לפני השמש, מאחר שבני ישראל לא זכו להיות שומרים נאמנים עליהם. — ובין כה וכה הלך עבד־מלך להביא את התאֵנים ונתנמנם בכרם, כפי שנדמה לו, רק לרגע אחד, ובאמת ישן שם ששים ושש שנים. כשקם משנתו ושב לירושלים, לא הכיר את העיר ודמה שנשתגע. אבל זקן אחד באר לו, כי מיום שהלך להביא את התאֵנים עברו כבר ס"ו שנים. אז התפלא עבד־מלך על שהתאֵנים נשארו רעננות במשך זמן ארוך כזה וראה בזה אות ומופת, שאלהים נוטה לו חסד בזה ובבא. מלאך מן השמים מביא את עבד־מלך אל ברוך בן נריה, וברוך שמח גם הוא על שהתאֵנים רעננות הן עדיין. אז שולח ברוך מכתב אל ירמיהו לבבל במצות ה', ובו הוא מבקש מבני ישראל אשר בבבל, שיפרדו מן הנשים הנכריות ואז ישיבם ה' לירושלים. המכתב נשלח ע"י נשר ביחד עם חלק מן התאֵנים הרעננות. הנשר מביא אות על גודל מעלתו בתור שליחו של ברוך בזה, שהוא מחיה מת אחד. ירמיה קורא את המכתב באזני העם ומוסר על ידי הנשר מכתב־תשובה לברוך וליושבי ירושלים, שבו הוא מתאר את צרותיו ושפלותו הרוחנית של העם השבוי. אחר כך הוא מפריד את השבים מבבל מעל הנשים הנכריות, ואת הנפרדים הוא לוקח עמו לירושלים. אך חלק מן העם אינו רוצה להפרד מן הנשים הנכריות וירמיה, ברוך ועבד־מלך אינם נותנים לאלו לבוא לירושלים. הם רוצים לשוב לבבל, אך לזה מתנגדים הבבלים, ובכן הם הולכים ובונים להם את שומרון. העם אשר עם ירמיהו וברוך מקריב קרבנות בירושלים שבעה ימים רצופים ושמח על גאולתו. ביום העשירי לשובם מקריב ירמיהו קרבן לבדו ומתפלל לה', ובסוף תפלתו הוא נופל מת. ברוך ועבד־מלך מבכים אותו וגם העם קורע את בגדיו, זורק אפר על ראשו ובוכה בכי מר (בהוספה הנוצרית מסופר, שאחרי שלשת ימים שב ירמיהו לתחיה ונבא לביאת המשיח הנוצרי. העם כועס על זה ורוצה לרגמו באבנים. אבל ירמיהו מבקש, שיביאו לו אבן, ומתפלל לה', שיעשה נס והאבן תקבל את תואר פניו. העם סוקל את האבן מפני שהוא חושב, כי זהו ירמיהו, אבל האבן לועגת להם ואומרת אליהם, כי סכלים הם, הסוקלים אבן במקום ירמיהו. אז נפקחות עיניהם והם רואים את ירמיהו עומד בתוכם, ואז הם ממיתים אותו באמת).

המוצא העברי מוכח על ידי ההטעמה, שמטעים המחבר את ההתפרדות מנשים נכריות (Schürer, III[3], 286; Apocryphen und Pseudepigraphen, II, 403). זה מוכח גם מתוך השנאה לשומרונים, המבצבצת מתוך הספור ע"ד יסוד שומרון (שנאה זו מביאה גם לידי המחשבה, שהספר נתחבר בימי בר־כוכבא, שאז נתעצמה האיבה בין היהודים והשומרונים). הדברים, שמציאותו של ירמיהו בירושלים מגינה על העיר, נמצאת לא רק ב„ספר ברוך בלשון סורית" (ב', ב') אלא גם במדרש (פסיקתא רבתי, פכ"ו). הספור ע"ד הטמנת כלי בית־המקדש נמצא לא רק בהשמונאים ב' (ב', ד'—ה') ובספר „ברוך בלשון סורית" (ו', ז'—י'), אלא גם בהרבה ברייתות תלמודיות (עיין מאמרו של ר' מאיר איש שלום: „היכן הוא הארון?" — השלח, XIII, 541—549). גם הספור ע"ד זריקת המפתחות, שנמצא גם בספר ברוך הסורי (י', י"ח), נמצא הרבה בתלמוד ובמדרש (תענית כ"ט ע"א; אבות דר"נ, ד', ז' [א', ב']; ויק"ר, פי"ט; פסיק"ר, פכ"ו; ילקוט ישעיה, כ"א ועוד), אלא ששם עושות זאת „כתות של פרחי־כהונה" או „הכהן הגדול", ושם כתוב: „וזורקום כלפי מעלה" (ולא „כלפי השמש"), כלומר, מסרו את המפתחות לה', שישמרם בעצמו (עיין מאמרו של ר' מאיר איש שלום: „לספר ברוך", השלח, VIII, 524—527). וכך הדבר גם בנוגע להטעמה, שירושלים נכבשה ע"י הכשדים אחרי שה' רצה בזה ומלאך פרץ את חומות ירושלים (עיין פסיק"ר פכ"ו באריכות). וגם ההגדה היפה ע"ד שנתו של עבד־מלך הכושי, שארכה ס"ו שנים, מזכרת את האגדה התלמודית הידועה ע"ד חוני המעגל, שישן שבעים שנה, ורק שכאן נשארו התאנים

רעננות ושם גמל החרוב (תענית כ"ג ע"א). כל זה מוכיח, ש„ספר ברוך בלשון כושית" מוצאו ממקור עברי־פלשתיני.

VI) אגרת אריסטיאס. זוהי האגדה ההלניסטית האחת, שאפשר למנותה בין ה„ספרים החיצונים". היא נתחברה בלשון יונית ובאלכסנדריה והיא היותר קדומה מכל ה„ספרים החיצונים". מחברה רוצה, שיחשבו אותו ליוני, אבל באמת הוא יהודי הלניסטי. הוא רוצה, שיחשבו, כי עיקר מטרתו — לספר, כיצד נתרגמה התורה יונית, אבל באמת מטרתו העיקרית היא — לפאר ולרומם ולגדל את תורת־ישראל ואת כל מנהגיו: את סדרי ארץ יהודה, את החוקים והמשפטים שבתורה, את המדות המוסריות ואת הפילוסופיה המוסרית של עם יהודה. פרטי הדברים עיין ערך „אריס־טיאס, אגרת—".

§ 13. מזמורים, ספרי־נבואה וספרי־מוסר.

I) מזמורי שלמה או „תהלות שלמה". זהו קובץ של י"ח מזמורים, שנתחברו בימי אחרוני החשמונאים, ביתר דיוק: במשך הזמן שמימי כבוש פומפיוס (63 לפני ספה"נ) ועד לאחר מיתתו של זה (48 לפני ספה"נ). הם נכתבו עברית ובארץ ישראל ומחברם או מחבריהם ערכום בשביל בית־המקדש. (על זה מעידות הכתבות שבראש המזמורים). לשלמה הם מיוחסים רק ע"י המעתיקים המאוחרים, אבל לא ע"י מחבריהם. הם חשובים לנו ביותר מפני שבהם נתבטא הרוח הפרושי הטהור והנאצל כפי שנתגלה בהשקפותיהם של הטובים שבפרושים על החטא והצדק וביחוד על ביאת משיח ודמותו הרוחנית של זה. הם חשובים גם מצד זה, שנראה מתוכם, כיצד היו הטובים שבפרושים מתיחסים אל מלכי־החשמונאים. והציור, שיש בהם מן המשיח המקווה, הוא אחד מן היותר בהירים ומפליאים ברוחניותם. — פרטי הדברים עיין ערך: „מזמורי־שלמה".

II) צוואות שנים עשר שבטים. זהו ספר רב־הכמות, שנשתמר בשלמותו בלשון יונית ויש ממנו גם תרגומים עתיקים בלשון ארמינית וסלאוית ותרגומים יותר חדשים ברומית (מן המאה הי"ג), אשכנזית, צרפתית, אנגלית, הולנדית, דאנית, איסלאנדית ובוהמית, — מה שמוכיח, עד כמה היה חביב על המון הקוראים. הספר בצורתו של עכשיו יש בו הרבה ענינים נוצריים, אך כבר הוכיח קוניביר (במאמרו במה"ע (Jewish Quarterly Review, V, 1893, pp. 375—398). שביסודו צריך הספר להחשב ליהודי, וראיה לדבר — שהרבה מן ההוספות הנוצריות חסרות בתרגום הארמיני. שתים עשרה הצוואות נתחברו בארץ ישראל וקרוב לודאי, שמתחלתן נכתבו עברית. על זה מעידה דרשת השמות, למשל: השם יששכר מבואר בתור „איש שכר" (יששכר, סוף פ"א ועיין גם לוי, פי"א; נפתלי, סוף פ"א ועוד). גם בטויים עבריים הרבה מעידים על זה, למשל: „כל הקדושים ילבשו גיל" (לוי, סוף פי"ח); „תמר מארם נהרים, בת ארם" (יהודה, ראש פ"י); „בקש להשמידו מארץ החיים" (גד, פ"ב); ונוסחא משובשת אחת (עיין יוסף, פי"ז) אי־אפשר יהיה לבאר בשום אופן, אם לא נשער, כי להמתרגם היוני נתחלפה המלה „כסף" או מלה עברית אחרת דומה לזו משורש ארמי זה, שממנו יש לנו מלת „כסופא" (חרפה), במלה „כסף" (עיין תרגום הצוואות של F. Schnapp בהוצאתו של קויטש, II, 501, הערה g). מכל הצוואות נשארה לפליטה בלשון עברית צוואה אחת — צוואת נפתלי, שאמנם היא משונה הרבה מצוואת־נפתלי בלשון יונית. את הצוואה העברית הוציא הד"ר משה גאסטר, שכתב גם מאמר חשוב על מוצאה ויחוסה אל הצוואות שבלשון יונית (עיין Proceedings of the Society of Biblical Archeology, 1893—94), אבל רוב החכמים מטילים ספק באמתות דעתו של גאסטר וחושבים, שצוואה עברית זו אינה אלא תרגום מקוצר ומעובד מיונית, מרומית או מסורית.

זמן־חבורן של הצוואות היא המאה הראשונה לספירת־הנוצרים (Schürer, III³, 58). אמנם באחדים מהם (לוי, פט"ז; דן, סוף פ"ה) יש רמזים על חורבן בית־המקדש וחורבן ירושלים, אבל אפשר שמקומות אלו נוספים הם. כי, בכלל, אחרי שנשמיט את ההוספות הנוצריות, נהיה מוכרחים לבוא לידי מסקנה, שהצוואות כולן מורכבות הן משני מקורים שונים, שקשה להפריד ביניהם. ואך אל המקור השני יש ליחס את כל היעודים המשיחיים שב„צוואות" וגם את ה„חזיונות" שבהם.

גאסטר, חושב, שה„צוואות" היו מתחלה רק חלק מ„ספר היובלים", אבל הצורה המיוחדת

שלהן מכריחה אותנו לחשוב אותן לספר מיוחד. על כל פנים אין ספק בדבר, שמחבר או מחברי־הצוואות ידעו את „ספר היובלים". וספרי חנוך נזכרים ברוב הצוואות (שמעון, פ"ה; לוי, סוף פ"י וראש פי"ד ופט"ז; יהודה, ראש פי"ח ועוד).

התוכן של הצוואות הוא בעיקרו — דברי־מוסר. כל אחד משנים עשר השבטים מצוה את בניו לפני מותו, שימנעו את עצמם מאיזו מדה מגונה ביותר או יתדבקו באיזו מדה טובה ונאה. כן מזהיר ראובן על ההרהורים הרעים; שמעון — על הקנאה; לוי — על הגאוה, ויחד עם זה הוא משבח את הכהונה; יהודה — על הבצע והזנות, ויחד עם זה הוא משבח את הגבורה; יששכר משבח את התמימות; זבולון — את הרחמנות; דן מזהיר על הכעס והשקר; נפתלי משבח את טוב־הלב; גד מזהיר על השנאה; אשר מדבר על שתי הצורות של טוב ורע; יוסף — על הצניעות ובנימין — על טהרת־המחשבה. הטפתו של כל אחד מן השבטים על מדה טובה או רעה באה תמיד בתור תוצאה מדרכי־חייו; ולפיכך מתחלת כל צוואה וצוואה בספור תולדותיו של בעל־הצוואה. ספור התולדות הללו מלא אגדות יפות, שהרבה מהן נמצאות או ב„ספר היובלים" או במדרשי־האגדה שלנו; ואגדות אלו פעמים שהן ממלאות את רוב הצוואה (למשל, בצוואתו של יוסף). בספורים אלו מתוודה המספר על חטאותיו או מספר את מעשי־צדקתו. וכל אלה אינם אלא מבוא אל דברי־המוסר, שהוא נכון להטיף לבניו. ברוב הצוואות יש גם חלק שלישי, נוסף על שני החלקים המתוארים (התולדות ודברי־המוסר): דברי־נבואה לעתיד לבוא, שבהם מגלה האב ההולך למות לבניו מה שיקרה לזרעו אחריו באחרית הימים (למשל, בצוואת לוי, פי"ד; יהודה, פי"ה; זבולון, פ"ט). באחדים מהם יש גם רעיונות משיחיים (שמעון, פ"ו; לוי, פי"ח; יהודה, פכ"ד ועוד). „חזיון שלם יש בצוואה של לוי (פ"ב ואילך).

III) השמונאים ד'. שמו האמתי של ספר זה הוא: „על השלטון העצמי של התבונה" Περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ וזהי דרשה, שנועדה בשביל בית־הכנסת, ואפשר שגם נדרשה בו. מטרתה להוכיח, שהתבונה יכולה להתגבר על כל העינויים הגופניים. בתור מופתים וראיות מביא המחבר את אלעזר הזקן, שלא רצה לאכול בשר־חזיר אפילו למראית־עין, ואת האשה ושבעת־ילדיה, שענה אנטיוכוס אֶפיפנס בכל מיני ענויים, ועם כל זה לא נשמעו לו לבגוד באמונת אבותיהם (מה שמסופר גם בהשמונאים ב', ו', י"ח—ז', מ"א). הענויים מתוארים לכל פרטי פרטיהם, ובזה רצה המחבר להטעים את הרעיון העיקרי ביותר. והרעיון העיקרי, למרות מה שהוא נראה כיוני־פילוסופי (סטואי), אינו אלא יהודי. ה„תבונה" של המחבר היא „התבונה החסודה" (ὁ εὐσεβής λογισμος) כלומר ההכרה, שצריך למלא אחרי כל מצוות־התורה. בטעות מיחסים אֶסיביוס וכמה משאר אבות הכנסיה הנוצרית ספר זה ליוסף פלאויוס. הוא נתחבר על ידי יהודי הלניסטי מאלכסנדריה או מאַסיה הקטנה בימי שלטון הרומים ביהודה. השפעת הפילוסופיה היונית על מחברו של ספר זה אינה אלא שטחית. אמונותיו ודעותיו נשארות יהודיות לגמרי. צריך לשים לב רק אל שתי אמונות משונות מן המקובלות, שאנו מוצאים בספרו: א') תחית־המתים שלו אינה תחית־הגופים על הארץ, אלא חיים נצחיים ומאושרים בשמים (י"ג, ט"ז; ט"ו, ב'; י"ז, ה'; י"ח, כ"ג); ב') מיתת הקדושים באה לכפר על חטאות העם (ו', פ"ט).

IV) חזון הסבילות. הסבילות — אלו הן הנבואות של אומות־העולם. חזיונות של סבילות היו להרומים מימים קדמונים, והיהודים מאלכסנדריה או מאסיה הקטנה השתמשו בזה וכתבו חזיונות יהודיים, שיחסו אותם להסבילות. כאלה הם הספרים הסבילינים השלישי, הרביעי והחמשי. וזהי — כמו שאמר שירר — „פרו־פגנדה יהודית תחת מסוה אלילי", ממש כ„אגרת אַריסטיאס". בחזיונות אלו מתנפלת הסבלה, המיחסת עצמה להיות כלתו של נח, על האלילות ועל המדות המוסריות המשחתות של עובדי־האלילים (ביחוד על משכב־זכור) ומנבאה על „חבלו של משיח" ועל „יום־הדין" הנורא לגויים, ויחד עם זה היא מבשרת טוב לארץ יהודה ולימות המשיח.—פרטי הדברים עיין ערך „סבילות, חזון ה'".

V) ספר חנוך בלשון כושית.

§ 14. ג') גליונים (אַפּוֹקאַליפסות). זהו ספר מורכב מכמה חבורים שונים, שנתחברו בזמנים שונים. יש בו ידיעות אסטרו־

נוֹמִיּוֹת, תורת־מלאכים רחבה, אמונות ודעות משיחיות הרבה וכמה וכמה פרקי־מוסר. חשיבותו גדולה ביותר מחמת המון השמות של מלאכים שבאו בו, ועוד יותר — מחמת ציוריו המפליאים מן ה„משיח", „בן־האדם" ו„ילוד־האשה" (עיין למעלה, § 7). — פרטי הדברים עיין „חנוך, ספר—".

II) ספר חנוך בלשון סלאַווית, שיצא בשנת 1889 ע"י פּוֹפּוֹב הרוסי ובשנת 184 — ע"י נוֹבאַקוֹביטש הסרבי, נתחבר בעיקרו בלשון יונית, אבל ביסודו הונחו מקורות עבריים, כמו שמוכיחים שמות החדשים העבריים שבו, למשל: סיון (מ"ה, ב'; ס"ה, א' וג') וטבת (מ"ה, ב'). ובכן צריך לשער, שבכללו נכתב יונית, אבל נתחבר אליו חלק כתוב עברית. אף על פי שהוא נמצא ביחס ידוע אל ספר חנוך בלשון כושית, עם כל זה הוא ספר שלם ונבדל בפני עצמו. רשמים נוצריים ברורים אין בו כלל ומקורו היהודי מוכח ע"י הטעמת חשיבותם של הקרבנות (נ"ט, א'—ב'; ס"ו, ב' ועוד); אבל עם כל זה אפשר שיש בו הוספות נוצריות אחדות, שמגמתן לא הובלטה כל־כך (שירר, III³, 211—212). למרות מה שמדובר בספר זה על הקרבנות, אין בו שום רמז על חורבן בית־המקדש. על כן צריך לחשוב, שנתחבר זמן מֻעט לפני החורבן (אֶנוֹ ליטמאַן, Iew. Encyclop., V, 181—182) בכל אופן אין לאחרו אלא עד זמנו של בר־כוכבא, כי כבר אמרנו (§ 9), שהכנסיה הנוצרית לא היתה מקבלת ספרים ממקור יהודי, שנתחברו אחרי התפרדותה השלמה מן הכנסיה הישראלית. מחברו היה, לדעת ליטמאַן, יהודי אלכסנדרוני.

הספר הזה מתחלק על פי תכנו לשלשה חלקים: א') הפרקים ד'—כ"א מתארים את נסיעתו של חנוך דרך שבעת הרקיעים ואת כל מה שראה שם (הפרקים א'—ג' הם רק מעין מבוא); לחלק זה יש דמיון כללי עם הפרקים ע"ב—פ"ב של „ספר חנוך בלשון כושית", אבל הפרטים שונים הרבה וגם הסדור הוא יותר מאוחר ויותר סְכוּמִי. ב') בפרקים כ"ב—ל"ה מסופר, כיצד עמד חנוך לפני אלהים אחרי שהסיר מעליו את בגדי־האדם ולבש בגדי־שמים (השוה חנוך בלשון כושית, פי"ד). הקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו מספר לו את ספור היצירה, שהוא קרוב לזה שבבראשית א', אלא שיש בו יסודות מסתוריים הרבה, וכן הוא מספר לו גם את תולדות המין האנושי עד ימיו, כלומר, עד ימי־חנוך, ומודיע לו את החלטתו להביא מבול על הארץ. אחרי כל זה מורד חנוך על הארץ. ג') הפרקים ל"ט—ס"ו מלאים דברי־מוסר, שמטיף חנוך לבניו. דברי־מוסר אלו מזכירים לנו הרבה מדברי בן־סירא ויש להשוותם עם פרקי־המוסר צ"א—ק"ה שב„חנוך בלשון כושית". בתוך דברי־מוסרו מזכיר חנוך גם את הספרים שכתב כדי להדריך בני־אדם בדרכי־יושר. בפרקים ס"ז—ס"ח, האחרונים שבספר הסלאַווי, מתואר בקצור, איך לקח אלהים את חנוך ומה היו חייו ומעשיו על הארץ.

II) חזון־אברהם. הספר הזה נמצא רק בלשון סלאַווית. רשמים נוצריים יש בו רק במקום אחד (פרק כ"ט). נתחבר אחר החורבן, כי אברהם מבכה בו את החורבן. אבל מאחר שנתקבל לתוך הספרים הקדושים של הכנסיה הנוצרית, אין לאחר את חבורו אלא עד לזמנו של בר־כוכבא. תכנו בקצרה הוא:

אברהם מכיר בשקרותם של אלילי תרח אביו, של אליל־האבן מרומת (לדעת לוּאִי גִינצבּוּרג, Iew. Encycl., I, 81—92, אבן־מרמה בעברית) ושל אליל־העץ בריסת (לדעת גינצבורג, בר־אשתא — בן־אֵש, מפני שאברהם השליכו אל תוך האש). דבר זה מוצא חן בעיני ה', והוא שולח לו את מלאכו יהואֵל (Ἰαοήλ) המלמדו להקריב קרבנות והעולה עמו לשמים על כנפי־יונה. שם מתגלים לאברהם הרבה רזים ותעלומות, וביחוד עתידותיו של זרעו. ופתאום הוא מורד משמים ארצה.

מקורו העברי או הארמי מוכח משמותיה ותאריה המרובים של האלהות שיש בו (אֵל, יה־אל, צבאות — כבטוים בלשון עברית — שדי, קדוש ועוד). גם השם „יהואל" מורה על זה, כי לדעת גינצבורג, זהו מטטרון, ש„שמו כשם רבו" (סנהדרין, ל"ח ע"ב). מקורו הישראלי מוכח גם מאהבתו המיוחדת לישראל, זרע אברהם, העם הנבחר, אשר ה' יקבץ נפוצותיו מכל העמים וישרוף באש את מחרפיו ואת כל אלה, שמשלו בו בעולם הזה, כלומר, קודם ביאת משיח (פרק ל"א, ועיין גם הפרקים כ"ב וכ"ט).

III) עלית־משה. ספר כזה (Adscensio Mosis) מזכירים אוריגנס

(De princip. , III , 2 , 1) וקלמנס אלכסנדרינוס (Adumbrat. in epist. Judae), ואחדים מאבות־הכנסיה קוראים לו בלשון יונית Ἀνάληψις Μωσέως. טשיריאַני (Ceriani) מצא חלק גדול ממנו מתורגם רומית. זמן־חבורו הוא, לדעת דר־מונד (Drummond), דילמאַן ושירר, שנות 6—4 לספירת הנוצרים, מיד אחר שמת הורדוס הגדול, מאחר שאין רמז בדברי המחבר לחורבן הבית השני ונראה, שאין הוא יודע גורל בניו של הורדוס (Schürer, III³, 218—219; C. Clemen בהוצאתו של קויטש, II, 313—314; ד"ר א"ש קאַמינצקי ב„השלח", XV, 15). מקום־חבורו היא ארץ ישראל או ארצות־הקדם הסמוכות לה, ולא רומי (כמו שחשבו הילגנפלד והויזראַט). המחבר אינו איסי (כדעת שמידט—מרכס). שירר (III³, 229) מסכים לדעתו של ויזילר, שהמחבר היה ממפלגת הקנאים, שאמנם נתחשבו על כת־הפרושים, אבל התמרמרו עליהם על שהעמידו כל מעשיהם על למוד־התורה בלבד ורדפו שלום. ואולם קלימן (בהוצאתו של קויטש, II, 315) מתקומם נגד דעה זו ומחליט, שקנאי לא היה עובר בשתיקה על מרידת החשמונאים ונצחונם וגם היה מצייר את העתיד בצבעים יותר עזים בכל הנוגע להיעודים המדיניים, ועל כן הוא מחליט (יחד עם טשאַרלס ובאַלדנ־שפרגר, וכך היא גם דעתו של קאַמינצקי, השלח, שם), שהמחבר היה פרושי רודף־שלום (pharisäischer Quietist). לדעתנו, היה משרידי כת־החסידים של ימי־החשמונאים. זה יוצא לנו מן הפסוקים האלו: „ועתה, בנים, שמעו לי; ראו, איפוא, כי מעולם לא נסינו את ה' ולא אבות[ינו], ולא אבותיהם, ולא עברו על מצוותיו. יודעים אתם, איפוא, כי זה כחנו, וכן נעשה: נצום שלשה ימים, וביום הרביעי נבוא במערה אשר בשדה ונבחר במות מעבור על מצוות אדון־האדונים, אלהי־אבותינו. כי, אם נעשה כן ונמות, יערבו דמינו לפני ה'" (ט', ד'—ז'). ממש כך עשו גם החסידים (Ἀσιδαῖοι) בימי רדיפותיו של אנטיוכוס אֶפיפנס (עיין השמונאים א', א', נ"ג, וב', ל"א, ל"ו ומ"א; השמונאים ב', ו', י"א וי' ו'; ובפלאַויוס, קדמוניות־היהודים, י"ב, ו', ב'). ומהשמונאים א' (ז', י"ג) אפשר לראות, עד כמה היו בני כת זו רודפי־שלום ואוהבי־מנוחה. מה שאמר עליהם אלקימוס בהשמונאים ב' (י"ד, ו'), מובא ממחבר ספר השמונאים ב' בתור דברי־רכילות, שהם ההפך מן האמת.

לשון החבור היא, לדעת טשאַרלס, הלשון העברית, ולדעה זו נוטה גם שירר (III³, 219), אבל אינו בטוח בזה כל־כך. אחרים (אֵי־וואַלד, שמידט—מרכס, הויזראַט ועוד) נוטים לחשוב את הארמית ללשון־המקור. בזכותה של הלשון היונית מצדדים רק מועטים, ולדעתנו שלא בצדק. כל סגנונו של החבור הוא — הסגנון המקראי, שבו מעורבבים איזו רשמים של לשון־המשנה. הד"ר קאַמינצקי הביא ב„השלח" (כרך ט"ו, עמ' 40, 47, 48) כמה ראיות על לשונו העברית. — מה שנמצא בידינו מ„עלית־משה" אינו שלם, כאמור, ואפשר שבחלק החסר היה נמצא מה שמסופר באיוונגליון (אגרת יהודה, פסוק ט') ע"ד מלחמת המלאכים, שנלחמו על גופתו של משה לאחר מותו (מה שמזכיר את המלחמה על גופו של ר' יהודה הנשיא, שעליה נאמרה מליצתו של בר־קפרא על ה„אראלים והמצוקים", ש„אחזו בארון הקודש"; כתובות, ק"ד ע"א).

מצד תכנו הוא חזיון כהחזיונות שב„ספר חנוך". משה מוסר לפני מותו ליהושע עבדו וממלא־מקומו ספרי־נבואה ומספר לו כל מה שיבוא על עם ישראל עד חורבן בית ראשון והוא מודיע לו גם כן, שישובו לארצם ויבנו את מקדשם, אבל יתעצבו אל לבם מפני שלא יוכלו להקריב קרבנות (ד', ח'). כפי הנראה, אין המחבר חושב את אש־המזבח של מקדש שני לאש הבאה מן הקודש, אלא לאש הבאה מן ההדיוט (השוה השמונאים ב', א', י"ט וב', א'; חנוך הכושי, פ"ט, ע"ג וברוך הסורי, ס"ה, ו'). ומשה מוסיף לספר, כי את המזבח יטמאו „אנשים, שאינם כהנים, אלא עבדים בני־עבדים" (ה', ד'). כי הרבנים, אשר יהיו מוריהם בימים ההם, ישאו פנים למיוחסים, יתכוונו לקבל מתנות ויעוותו משפט בקבלם כסף־ענושים (ה', ה'). אחר כך הוא אומר, שיתרוממו מלכים ויהיו לכהנים גדולים (החשמונאים), אבל גם הם יעשו רע מתוך קדש־הקדשים. אחרי כן יקום מלך עז לא ממשפחת הכהנים (הורדוס), והוא ישפוט את הארץ שלשים וארבע שנים. ובניו יהיו ממלאי־מקומו ועליהם יבוא מלך־המערב (קוינ־טיליוס וואַרוס) וישבם שבי ויכניעם ויהרוג

חלק מהם וישרוף חלק ממקדשם. ואז יבוא „קץ-הימים". על בני יהודה ימשלו אנשים רעים וחטאים, זוללים וסובאים, שיהיו, יחד עם זה, גם — חנפים וצבועים: הם יבלעו נחלת העניים ויאמרו, שעשו זאת מחמלה, „וידיהם ולבותיהם עוסקים בטומאה, ופיהם מדבר עתק, והם אומרים: אל תגעו בי, כי לא תטמאני!" (ה', ט'—י').

אחר כך מדבר משה (בפרק ט') על הרדיפות, שהיו בימי אנטיוכוס אֶפּיפנס, ואומר: „ואז, בשעה שימשול זה (כלומר, אנטיוכוס אֶפּיפנס), יקום איש משבט לוי, ששמו יהיה „טכסו" (Taxo) ושיהיו לו שבעה בנים". הוא יאמר לבניו, שיצומו שלשה ימים, וביום הרביעי יסתתרו במערה אשר בשדה, ומוטב שימותו משיעברו על מצוות-ה'; כי, אם יעשו כן וימותו, יערב דמם לפני ה' (עיין קצת למעלה). — פרק י', המקודש להרעיון המשיחי, מתחיל כך: „ואז תופיע מלכותו על כל הבריאה, השטן יסוף והיגון ינוס". אלהים יקום לשפוט עמים. הארץ תנוט, השמש לא תתן אורה וקרני הלבנה תגודענה והיא תהפך כולה לדם. ואז יאושר ישראל בה' ויעלה על עורף-הנשר וכנפיו (כלומר, ינצח את רומי, שהנשר היה סמל שלטונה, ויירש את מלכותה), ויגיע עד הכוכבים. אז יראה את שונאיו תחתיו על הארץ ויודה לבוראו על כל חסדיו. — בפרק י' מודיע משה ליהושע, שהוא הולך בדרך כל הארץ ומבקש אותו להיות ממלא-מקומו אחריו ולשמור את דבריו ואת הספר, שהוא מוסר לו. יחד עם זה הוא מספר לו, שעוד 250 עידנים יעברו עד ביאת-משיח. — בפרק י"ד קורע יהושע את בגדיו ונופל לרגלי משה; ומשה בוכה עמו יחד ומנחמו. אבל יהושע ממאן להתנחם ומגלה לפניו, שהוא חושב את עצמו קטן ממנו ובלתי-מוכשר לנהל את העם. ובפרק י"ב — האחרון שיש בידינו והוא בלתי-שלם ונפסק באמצע הפסוק — מנחם משה את יהושע ומעודדו להתחזק ושלא להתיאש, מאחר שאמנם יסר ייַסר ה' את עמו, אבל אי-אפשר שיעזבהו וישמידו לגמרי.

זהו תוכן הספר בכללו. הדברים הקשים, שיש בו כלפי הפרושים והסופרים של סוף-הבית השני, אינם מוכיחים כלל וכלל, שהמחבר היה איסי או קנאי, ועל אחת כמה וכמה שאינם מוכיחים, כי היה נוצרי: התלמוד עצמו מגנה „מכות-פרושים": במשנה מעמיד ר' יהושע אותן בשורה אחת עם „רשע ערום" (משנה סוטה, ג', ד'), והברייתא עושה לשחוק ולבוז שבעה מיני פרושים: „פרוש שכמי, פרוש נכפי, פרוש מה חובתי ואעשנה" ועוד (סוטה, כ"ב ע"ב). ה„חסידים הראשונים" (עיין למטה) היו גם הם פרושים, אלא שהיו מן הטובים והריגוריסטים שבהם, שלא הסתפקו רק בחסידות חיצונית בלבד, רק כדי לצאת ידי חובת-המקום וחובת-הבריות, ועל כן גינו את החנפים והצבועים שבפרושים, שכל טהרתם לא היתה אלא מצות אנשים מלומדה, מנהג חיצוני, — שדקדקו בטהרת הידים ולא דקדקו בטהרת-הלב. גם ביחוסם של הפרושים היו ראשוני-הנוצרים תלמידים מובהקים לטובי-הפרושים, אלא שהאיוונגליונים הכלילו את המגרעות, שבאמת נמצאו רק בחלק מן הפרושים, ותלו אותם בצוארי כל הכת הפרושית.

ומאחר שאנו רואים, כי „טכסו", האיש משבט לוי, מצוה לשבעת בניו, שינהגו בימי הגזרות של אנטיוכוס כמו שנהגו ה„חסידים הראשונים" בימים אלו: הסתתרו במערות והיו נכונים ליהרג ושלא לעבור על מצוות-ה' — על כן יש לשער, שגם הלוי הזה הוא אחד מן ה„חסידים", שהיה מפורסם בימיו לצדיק וקָדוש. וללוי זה אין שום יחס אל פרק י' ואל היעודים המשיחיים שבו, כי בכלל אין שום יחס בין פרק י' ובין פרק ט', כמו שהעיר כבר שירר (III³, 216—217, הערה 46). השם «Taxo» אפשר שהוא משובש ובמקור העתיק היה כאן, כהשערתו של הד"ר קאמינצקי (השלח, כרך ט"ו, עמ' 47, הערה 6), במקום „ושמו טכסו" — „ושמו תכסה", כלומר תעלים, והכוונה היא למתתיהו החשמונאי. עכ"פ אין „טכסו" שם עצם כללי („הסדרן", מן τάξις בלשון יונית, או שבוש במקום „הקנאי", כדעתו של טשארלס) ואין לו שום יחס ודמיון אל המשיח, אלא הוא מרמז על אחד מגדולי החסידים בימי גזרותיו של אנטיוכוס, שהמחבר, אחד משרידי כת זו, מצא לנחוץ להזכיר את מעשיו לשבחה. כת-„החסידים" לא עברה ולא בטלה בימי-החשמונאים לגמרי, כי בכלל שום כת אינה נעלמת בזמן קצר, ובתלמוד עדיין נזכרים ה„חסידים הראשונים" כמה וכמה

פעמים (עיין ברכות ל"ב ע"ב; ב"ק, ל' ע"א; נידה, ל"ה ע"א; שמחות, סוף פ"ג ועוד).

IV) ספר עזרא ד'. הספר היותר עמוק והיותר נעלה ברוחניותו הרוממה מכל ה„ספרים החיצונים". מחברו מצוין בטוהר־לבו האי־דיאלי, ברוממות־הזיונותיו, בספקותיו הנוקבים ויורדים עד התהום, בשאלותיו העמוקות על אודות הצדק העולמי ובמושגיו הרוממים והנעלים מן המשיח, יום־הדין, שכר־ועונש ועוד. נכתב בלי ספק בעברית ועל ידי יהודי מארץ ישראל מיד אחר החורבן. — פרטי הדברים עיין ערך: „עזרא ד', ספר—".

V) ספר ברוך בלשון סורית או הגליון הסורי קרוב בתכנו וברוחו ל„ספר עזרא ד'". הוא מצוין בקינותיו על חורבן בית־המקדש וביעודים המשיחיים שלו, וכן גם ברמזים ההיסטוריים שבו, שהם לוטים במשלים מעין אלו שבספר דניאל. בין הרעיונות המשיחיים שבו מצוינים ביותר היעודים המשיחיים בדבר האושר הגשמי ופרית הארץ לימות־המשיח (ברוך הסורי, כ"ט, ה'—ח'), מה שמזכיר לנו את האגדות התלמודיות בנידון זה מצד אחד (עיין § 6) ואת האמונות של החיליאַסטים, שמביא איריניאוס בשם פאַפּיאַס, מצד שני (עיין למעלה, § 7). ספר זה נכתב עברית ועל ידי יהודי מארץ ישראל מיד אחר החורבן השני. — פרטי הדברים עיין ערך: „ברוך, ספר— בלשון סורית".

VI) ספר ברוך בלשון יונית או הגליון היוני. ספר זה נמצא גם בלשון סלאַווית, אבל שם הוא מקוצר מאד. ספוריו האגדיים ע"ד השמש והדבה ממסתרי־השמים שבו דומים למה שאנו מוצאים בנידון זה ב„ספר חנוך" הסלאַווי. גם ממציאותו של ספר ברוך בלשון כושית ידע מחבר ספר זה, כפי הנראה: ב„ברוך הסורי" (ע"ו, ג') מבטיח ה' לברוך, שיגלה לו „רזי עולם", וגלוי זה אינו נמצא אלא בספר־ברוך היוני. על פי רשמים אחדים אפשר לשער, שמחבר החזיון היוני שלפנינו ידע לא רק את ספר־ברוך הסורי, אלא גם את ספר־ברוך הכושי: המלאך מיכאל נקרא בספר שלפנינו בשם: „שומר־המפתחות של מלכות־השמים" (פרק י"א), וגם בספר־ברוך הכושי נאמר עליו, כי הוא „פותח שערי־צדק עד אשר יבואו בם" (ט', ה'). אבל אפשר, שהשקפה זו על תפקידו של מיכאל המלאך היתה מפורסמת בעם ומחברי שני הספרים שאבו אותה ממקור כללי. בכתבות שעל גבי פרקיו של החזיון היוני שלפנינו יש רשמים ברורים, שמחבר הכתבות הללו ידע את ספר־ברוך הכושי: כך נזכר בהן, למשל, כדבר ידוע, כי עבד־מלך (או אבימלך) ניצול ביד ה' בכרמו של אגריפוס. אבל אפשר, שהכתבות נתחברו כולן בזמן מאוחר. ועם כל זה אין להקדים את הגליון היוני שלפנינו לפני המאה השניה לספירת־הנוצרים; אך גם לאחרו הרבה אי־אפשר מפני שהוא (או, לפחות, חבור קודם שהונח ביסודו) נזכר כבר ע"י אוריגינס (De princip., II, 3, 6). יש בו, אמנם, הרבה הוספות נוצריות, אבל אפשר לקלף את כולן בנקל מעל התוכן העיקרי, שהוא יהודי בכללו:

ברוך מבכה את חורבן בית־המקדש ואלהים רוצה לנחמו ומבטיחהו על ידי מלאך, שיגלה לו תעלומות. ברוך הולך עם המלאך אל המקום, שבו קבוע הרקיע, ושם הוא רואה נהר ואחר־כך — שער־השמים, אשר דרך בו הם, ברוך והמלאך, נכנסים לתוך הרקיע הראשון. שם הם מוצאים בני־אדם, שפניהם פני־בקר, וקרני־צביים ורגלי־עזים ושוקי־כבשים להם. והמלאך מבאר לו, שאלו הם — בני דור־הפלגה. אחר־כך הם נכנסים לתוך הרקיע השני, ושם הם מוצאים אנשים, שיש להם פני־כלבים ורגלי־צביים. והמלאך מבאר לו, שגם אלו הם מבוני־המגדל, והטאתם המיוחדת היא—שהכריחו ללבון לבנים אשה אחת, שקרבו ימיה ללדת והם הכריחוה לילד תוך כדי מלאכתה ולהמשיך את עבודתה בלבנים. זה מזכיר את האגדה המדרשית ע"ד העבודה־בלבנים של הנשים הישראליות במצרים (פרקי ר' אליעזר, פמ"ח). אחר־כך באים ברוך והמלאך אל הרקיע השלישי, ושם רואה ברוך את הגיהינם ואת הנחש הקדמוני, שאוכל את בשר־הרשעים. כפי הנראה, הוא רואה שם לא רק את הגיהינם, אלא גם את גן־העדן, ועל כן הוא מבקש מן המלאך, שיראה לו את עץ־הדעת, אשר ממנו אכל אדם הראשון; והמלאך אומר לו, שזוהי הגפן, אשר נטע סמאל. וכאן באו בשבחה של הגפן ובהשיבותה לעתיד לבוא דברים, שיש בהם רשומים נוצריים ושאינם מתאימים עם סוף דברי־הפרק: „שום דבר טוב אינו בא ממנה" (סוף פרק ה'). — בפרק ו' הוא רואה

את השמש בצאתה כאיש נוסע במרכבת־אש בעלת ארבעה אופנים ועטרת־אש על ראשו (ציור זה, שמזכיר את פאֵיתוֹן באגדותיהם של היונים והרומים, נמצא גם ב„ספר־חנוך בלשון סלאווית", ועיין גם במדבר רבה, פי"ב; פרקי דר' אליעזר, פ"ד); ועוף־השמש־הפיניכס או האורשינה — רץ לפני המרכבה ותופש את קרני־השמש, ובזה הוא מקרר את האש שלהן, שאילמלא כן לא היתה שום בריה יכולה לעמוד בפניהן. — וכך הולך ברוך ורואה בשמים נפלאות והדושים, שיש בהם ערבוביה יפה וממוזגת של הדמיון השמי ושל המיתולוגיה היונית. למשל, את עטרת־השמש מסירים המלאכים מדי לילה בלילה מעל ראשה ומנקים אותה מפני שהיא מטמאת על ידי מה שהשמש רואה ביום את עבירותיהם של בני־אדם (פרק ה'). ואגדות יפות ממין זה יש גם ע"ד הלבנה (פרק ט'). בפרק י' אנו רואים את ברוך נכנס לתוך הרקיע הרביעי, ששם הוא רואה בקעה, ובבקעה יש ברכה והמון עופות משונים מסביב לה. והמלאך מבאר לברוך, שבקעה זו היא מעון הנשמות לאחר מיתה והעופות הם נשמותיהם של הצדיקים. שם נודע לברוך גם מקור הגשם והטל. — בפרק י"א אנו רואים אותו ברקיע החמשי, ששם הוא רואה את מיכאל המלאך פותח שערי־שמים ומקבל תפלות בני־האדם (עיין קצת למעלה), — מסורת תלמודית, שהיא ידועה ומפורסמת באומה הישראלית (עיין, למשל, ברכות ל"ב ע"ב). — בפרקים י"ב—י"ד רואה ברוך, שהמלאכים המלוים את הצדיקים מוסרים את המעשים הטובים של אלו למיכאל בתור סלי־פרחים ריחנים. סליהם של המלאכים המלוים את הרשעים ריקנים הם, והמלאכים רוצים לעזוב את הרשעים לנפשם, אבל ה' רב־החסד מצוה, שלא יעזבום כדי שיוכלו לחזור בתשובה, אלא שהוא מצוה את המלאכים לשפוט אותם ולענשם בכל מכה ופורענות קשה. ואחרי כל הדברים האלו משיב המלאך את ברוך למקומו הראשון.

ראוי להעיר, כי בספור ע"ד האורשינה יש רשמים של השפעה הודית, וערכו של המלאך מיכאל בספר זה מוכיה, לדעת הד"ר לואיס גינצברג, שהספר נכתב בתחלת המאה השניה לספירת־הנוצרים על ידי יהודי מכת־ה„יודעים" (עיין: Iew. Encycl., II, 549—551).

לשון־החבור היא, אם כן, יונית ואפשר, איפוא, ליחסו אל ה„ספרים החיצונים" ההלניסטיים.

§ 15. „ספרים חיצונים" נוצריים ואבודים.

חוץ מכל ה„ספרים החיצונים" המנויים למעלה, יש עוד כמה וכמה ספרים, שהם מאותו מין, למשל: „צוואת אברהם" או „גליון אברהם" בלשון יונית, שבו מתוארת מלחמתו של אברהם עם מלאך־המות ומאונו ללכת אחרי מיכאל המלאך, שנשלח אליו; „צוואות יצחק ויעקב", שנשארו בלשון ערבית וכושית ובתוכן יש חזיון מתאר את הפורעניות, שיבואו על הרשעים; „צוואת איוב", שבה מסופר, מה היתה סבת השנאה, ששנא השטן את איוב, וגם כיצד מחלק איוב את נכסיו בין בניו ונותן לשלש בנותיו שלש חגורות־קסם; „צוואת־שלמה", שבה מתודה המלך החכם מכל אדם על חטאותיו, שחטא לעת זקנתו תחת השפעתה של שולמית היבוסית, והוא מספר, איך הגיע לכך — להבין שיחות חיות ועופות ולשלוט על שדים ורוחות. כל הספרים הללו, ועוד הרבה כמותם, מאוחרים הם מאד והיסוד הנוצרי שבהם מרובה על העברי, אף על פי שבכולם יש בלי־ספק גרעין עברי קדום.

ספרים נזכרים בספרי־הקדמונים, אבל אבודים לגמרי, הם: „ספר עוג־הענק", „תשובת ייניס וימברוס" (שני קוסמים, שהיו בימי משה ושנזכרו גם באגדה העברית ובאי־וונגליון, טימותיוס אגרת ב', ג', ח'), „אלדד ומידד", „תפלת־יוסף" „גליון־אליהו" (אוריגינס, Comment. ad Matth. 27, 9 מזכירה בתור חזיון יהודי), „חזון־צפניה" ועוד (עיין: Schürer, III³, 262—273 et 287—294 וגם Jewish Encyclopedia, II, 4—5).

ביבליוגרפיה:

רוב ה„ספרים החיצונים" נדפסו בספרו של Fabricius, Codex Pseudepigraphus, Veteris Testamenti, II Tomi, Hamburg. 1722—1723. מעוטם נמצא בספרו של Fritzsche, Libri apocryphi veteris Testamenti graece. Accedunt libri veteris Testamenti pseudepigraphi selecti, Lip-

siae, 1871. על שאר כתבי־היד והדפוסים הישנים של ה„ספרים החיצונים" עיין המבוא הכללי של אמיל קויטש (Kautzsch) לה„ספרים הגנוזים והחיצונים", שהוציא בתרגום אשכנזי (Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Tübingen 1900, I, XXIV—XXVI) וגם המבואות המיוחדים לכל ספר וספר מן ה„ספרים החיצונים", שבאו בהוצאה השובה זו בראש כל תרגום ותרגום. התרגומים עצמם וההערות החשובות, המלוות כמעט כל פסוק ופסוק שבהם, מצטיינים בדייקנותם המדעית ובשפעת החומר המדעי היקר, שנשתקע בהם. — השובים ביותר הם גם הפרקים המרובים והגדולים בכמותם ובאיכותם, שהקדיש לה„ספרים החיצונים" אמיל שירר (Emil Schürer), בספרו הגדול: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, III³, 135—139, 151 156, 181—185, 190—204 (על ה„ספרים החיצונים" הפלשתיניים); 304—308, 393—397, 420—450; 466—473 (על ה„ספרים החיצונים" ההלניסטיים).

השקפה כללית, אבל קצרה יותר מדאי, על ה„ספרים החיצונים" (שנכללו כאן ביחד עם ה„ספרים הגנוזים") יש למצוא במאמר Apocrypha של ג'ורג פ. מור (Moore), שבא בראש חלק ב' של ה„אנציקלופידיה היהודית" בלשון אנגלית (Jewish Encyclopedia, II, 1—6) ובמאמריהם של לואיס גינצברג, קויפמאן קוהלר, אנו ליטמאן ועוד שבאו על ה„ספרים החיצונים" בשבעת הכרכים הראשונים של ה„אנציקלופידיה" הזאת.

במאמריהם של גינצברג וקוהלר יש למצוא גם השוואות השובות בין האגדות וההשקפות התלמודיות והמדרשיות ובין אותן שב„ספרים החיצונים". את נקודות־המגע שבין היעודים המשיחיים שב„ספרים החיצונים" ובין אלו שבתלמוד ובמדרשים הקדומים אפשר למצוא גם בספרו של: Dr. Joseph Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten, Krakau, 1904.

השוב ומקיף הוא גם מאמרו של דילמאן (Dillmann): Pseudepigraphen des Alten Testaments. Protestantische Real-Encyclopädie. II. Aufl. B. XII, (1883). תרגומים חדשים מן ה„ספרים החיצונים" יש לא רק בלשון אשכנזית (הוצאת קויטש, עיין קצת למעלה), אלא גם אנגלית (רובם מתורגמים ע"י ג'מס, טשארלס והאריס — James, Charles, Harris) הרבה מהם מתורגמים גם צרפתית ואחדים מהם מצויים בכל לשונות אירופה (עיין המבואות של הוצאת קויטש וספרו של שירר, הנזכרים קצת למעלה).

בלשון עברית יש לנו עד עתה רק תרגומים אלו: א') „אגרת אריסטיאס", מתורגמת לא כל־כך בדיוק ב„מאור עינים" לר' עזריה מן האדומים; ב') „ספר־היובלים" מתורגם ע"י ד"ר שלמה רובין (ווינא, תרל"א מתרגומו האשכנזי של דילמאן; ג') „ספר הנוך", מתורגם מכושית לעברית עם מבוא והערות בלשון אשכנזית ע"י אליעזר גולד־שמידט, ברלין, תרנ"ב; ד') „חזון־הסבילות", תרגום הספרים השלישי, הרביעי והחמשי במשקל המקורי היוני (ההכסמטר) עם מבוא קצר והערות (אבל בהשמטת כמה חרוזים נוגעים לעמי האיים הרחוקים) מאת יהושע שטיינברג נדפס ב„המאסף", שהוציאה המחלקה „להרחבת שפתנו הקדושה וספרותה" של חברת „מפיצי־השכלה" וספחה אותו אל „האסיף" של סוקולוב לשנת תרמ"ז; ווארשא תרמ"ז; ה') „ספר ברוך בלשון כושית", מתורגם מכושית לעברית עם מבוא ארוך והערות מאת ד"ר יוסף קלוזנר („השלח", כרך ה', ברלין תרס"א—תרס"ב, עמ' 236—252, והוספות לזה במאמרו של ר' מאיר איש שלום במאמרו: ל„ספר ברוך", שם VIII, 524—527); ו') „תהלות־שלמה" (תרגום של Ψαλμοί Σαλαμωντος, מתורגמות מיונית לעברית עם מבוא והערות הרבה מאת ד"ר א. ש. קאמי־ניצקי („השלח", כרך י"ג, קראקא תרס"ד, עמ' 43—55 ועמ' 149—159). „מזמורי־שלמה" נתרגמו עברית גם ע"י החכמים הנוצרים פראנץ דיליטש (תרגום זה מונה בכתב־יד באוניברסיטה שבלייפציג) ופראנקנברג (בספרו: Die Datierung der Psalmen Salomo's. Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte. Giessen, 1896). התרגום האחרון הוא קשה ולא יצלה; ז') „עלית־משה", מתורגמת מרומית לעברית עם מבוא והערות הרבה מאת ד"ר א. ש. קאמינצקי („השלח" כרך ט"ו, עמ' 38—50). תרגומים מזמן יותר קדום אינם ידועים לי (חוץ מ„אגרת אריס־טיאס"). הוצאה שלמה אחת, שתהא כוללה את כל ה„ספרים החיצונים" בלשון עברית כמו שהספר „כתובים אחרונים" כולל את כל ה„ספרים הגנוזים" בעברית, עדיין אין בלשוננו והסרונה מורגש מאד.

ד"ר יוסף קלוזנר.

תקונים.

עמוד	ימין	שמאל	שורה	מלמעלה	מלמטה	תחת	צריך להיות
XI			12	״		אמתותה	אמתתה
2	.		3			בשאלותיו	בשאלתנו
3	״		9		״	טענותו	טענותיו
״		״	4		״	הדעת	הדעות
4		״	2			שֶׁנָּתַנוּ	שֶׁנָּתַנּוּ
״		״	13			להתהויתו	להתהוויתו
5		״	21	״		התורות	הדתות
״		״	1		״	שהכנסיה	שֶׁהַכְּנֵסִיָּה
6	״		7			היא	הוא
״	״		23			הַמְעַתַזִילָּה	הַמֻּעְתַּזִילָה
״		״	11		״	נחלט	נחלש
10	״		1	״		השני.	השני,
11	״		13	״		ובהדם	ובהֵדם
״	״		6		״	באור	באורו
״	״		17		״	הכרובים	המלאכים
12	״		20	״		רמזו	רמזנו
13	״		9	״		קלו	קבלו
15	״		5		״	קוסמולוגיה־בהן	קוסמוגוניה־בה
16	״		21	״		הקוסמולגית	הקוסמוגונית
״			5		״	מונוטיאיסטית	מונותיאיסטית
17		״	8	״		שונה	שוגה
18	״		1	״		בסתכוין	במתכוון
20		״	20	״		להדות	להודות
21		״	2	״		במפגע	במפגיע
״		״	4		״	הזרה	הזרה הזאת
24		״	1	״		רמזנו	רמזנו ועי׳ 11 בהערה לבבלי יומא נ״ד ע״א)
25		״	1		״	שוים	שוות
26	״		1	״		בהשקפתם	בהשקפתן
32	״		5	״		הוראה	היראה
34		״	21	״		כן	כאן
37		״	21	״		במחיצותם	במחיצתם
41	״		7		״	אנטונינוס, פיוס	אנטונינוס־פיוס
53	״		19	״		באוהותיה	באותיותיה
״	״		3		״	בטולי	בטול
58		.	1		״	חבוקק	חבקוק
62	״		3		״	(כלמה)	(כלמֹה)
63		״	20	״		שהסדר	שהספר
79		״	14		״	המתקוממות	ההתקוממות
82		״	11	״		צרה	צורה
85		״	1	״		(פרישין)	(פרושין)
86		״	6		״	מתורת־המוסר	מן התוכחה
87	״		1	״		„פרישין"	„פרושין"
89	״		2	״		הפרושים	הפרושים.
94		״	11	״		S.	I.
102	״		5	״		ולגלם	ולגלות
107			10	״		זכור	זכר
״		״	15		״	נתטשטשה	נִטשטשה
111		״	17		״	[illegible]	[illegible]
114		״	8		״	זכור	זכר